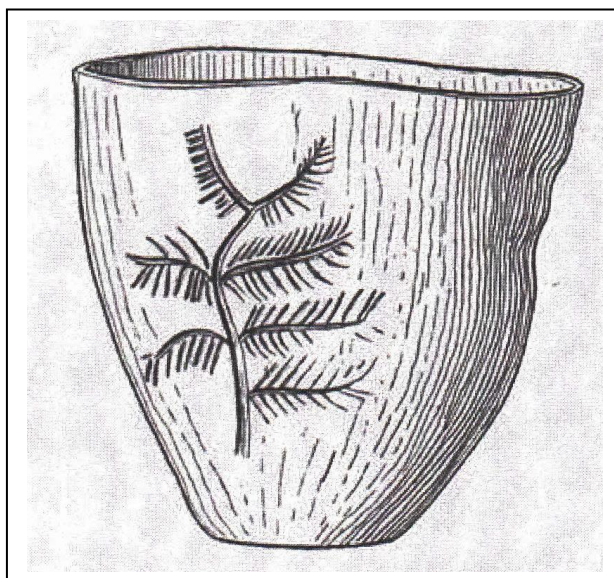


**Guillermo García Pérez**

# **EL ÁRBOL SAGRADO EN ESPAÑA**

## **(Primera parte)**



**Archivo Digital UPM 2014**

Portada. Cista en vaso fechada a finales de la Edad del Cobre o comienzo de la del Bronce, de 28 cm de altura, encontrada en la Cueva de la Pileta, Málaga. Procede de una tumba de los alrededores de Macroon (Irlanda). *Cfr.*: BREUIL, L'Abbé Henri: *Peintures rupestres schematiques de la Peninsule Ibérique*, t. II, p. 40. Imprimerie de Lagny, 1933.

## ÍNDICE

<b>PRIMERA PARTE: EN TORNO AL ÁRBOL SAGRADO.</b>	<b><u>Pág.</u></b>
El árbol, entre la poesía y la ciencia.	4
Importancia del árbol en el desarrollo humano.	6
Necesarios, sagrados, mágicos..., imprescindibles.	16
Lo sagrado y lo profano. Alucinógenos y brujas.	24
El culto a la vegetación. El Árbol de Navidad.	44
La Tronca de Navidad.	47
Magia, ciencia y religión.	64
El árbol sagrado en el mundo euroasiático.	89
Extremo Oriente. Grecia, Antigua Roma.	89
[América].	89
De los celtíberos al Árbol de la Libertad.	95
Del árbol del clan al árbol sagrado “nacional”.	99
Oriente Medio. Los judíos.	104
La aleccionadora fábula de Erisictón.	113
La expansión del cristianismo y los árboles y bosques sagrados.	116
Funciones latentes, funciones manifiestas y sincretismo en torno al árbol sagrado.	129
Del exterminio criminal al exterminio sincrético del árbol sagrado.	136
¿Avance o retroceso?	178

CONTINUARÁ.

## EL ÁRBOL, ENTRE LA POESÍA Y LA CIENCIA.

### *DIÁLOGO DEL ÁRBOL*

*(entre un naturalista y un poeta)*

TÍTIRO [pastor, poeta]. [Del conocimiento sobre el árbol], a ti te toca decirlo, [Lucrecio, naturalista]. Te dejo a ti la profundidad.

Pero ya que esta masa de sombra te atrae como una isla de frescor en mitad del fuego de este día, detente y atrapa el instante. Compartamos este bien, troquemos tu conocimiento de este Árbol y el amor y las alabanzas que a mí me inspira[...]. Yo te amo, Árbol inmenso, y estoy loco por tus miembros. No hay flor, no hay mujer, gran Ser de multiplicados brazos, que más que tú me conmueva y arranque a mi corazón furor más tierno[...]. Bien sabes tú, Árbol mío, que al rayar el alba vengo a abrazarte: con mis labios beso tu corteza amarga y lisa, y me siento hijo de nuestra misma tierra. En la más baja de tus ramas cuelgo el cinto y el zurrón. De tus sombras tupidas alza el vuelo de repente con estrépito un gran ave, y huye entre tus hojas, y espantada me espanta. Pero la ardilla sin miedo desciende y corre hacia mí: acaba de reconocermme. Tierna nace la aurora, y una a una cada cosa se declara. Cada cual dice su nombre, pues el fuego del nuevo día la despierta a su turno. El viento naciente da sonido a tu alto ramaje. Pone en él una fuente, y yo oigo el aire vivo. Pero es a ti a quien escucho. ¡Oh confuso lenguaje, lenguaje que te agitas, quiero fundir todas tus voces! Movidas cien mil hojas dan forma a lo que el durmiente murmura a las potencias del sueño. Y te respondo, Árbol mío, te hablo y te digo mis pensamientos ocultos. Todo, de mi verdad, todo, de mis rústicos deseos: tú lo sabes todo de mí, y los ingenuos tormentos de la vida más simple, la más cercana a ti. Miro en torno a ver si estamos solos, y te confío lo que soy. Ora me confieso odiar a Galatea, ora algún recuerdo me hace delirar, te tomo por su ser y sobreviene un arrobo que locamente quiere fingir y alcanzar y asir y morder otra cosa que un sueño: algo que vive[...]. Otras veces, empero, te hago dios. Ídolo como eres, oh haya, te rezo. ¿Por qué no? Hay tantos dioses en nuestras campiñas, y los hay tan viles [...]. Pero tú, cuando el viento se apacigua, y la majestad del Sol calma, aplasta e ilumina

cuanto hay en la extensión, tú soportas en tus miembros divergentes, en tus hojas sin cuento, el peso ardiente del misterio del mediodía: y dormido en ti el tiempo no dura sino por el rumor irritante del pueblo de los insectos...

Entonces me pareces una especie de templo, y no hay pena ni alegría que no dedique a tu sublime simplicidad.

LUCRECIO [naturalista].- ¡Oh virtuosísimo [Tíiro, poeta]! Estremecido murmuras maravillas. Te escucho y te admiro[...].

TÍTIRO [poeta]: -No. No sabrías. Tu te sonríes de mi Árbol y sueñas con el tuyo. Para ti mi flauta no es sino juguete de la brisa, cuando la brisa se toma por unos labios de mortal: riza la superficie al instante, y entretiene al oído. Mas para el alma poderosa y profunda, ¿qué es? Apenas más que un perfume sospechado. Mi voz no sigue sino a una sombra de pensamiento. Mas para ti, gran Lucrecio, para tu sed secreta, ¿qué es la palabra, una vez que canta? Ahí pierde el poder de perseguir la verdad[...]. Sí, yo sé lo que vale cuanto el Árbol me enseña. Me dice lo que quiere que yo quiera sentir. Convierto cuanto amo en delicias segundas, y abandono al aire lo que del cielo me viene. Nada más, y nada menos[...]. Vamos, no espero que mi placer agote otra cosa que a mí, simple como soy. Pero tú, cargada la frente de sombras que formas, con la esperanza de un rayo que golpeará a los dioses, tú te vuelves todo inteligencia, y cerrado a la luz, tus ojos buscan en ti el ser de lo que es. Cuanto aparece a la luz del día es nada para tu razón, y lo que nuestro árbol balbucea al viento ligero, el dulce murmullo estremecido de su cima rozada, el amplio titubeo de todo su ramaje, y todo su pueblo alado gorjeando sin cuidado alguno, ¿qué te importan a ti? Tú quieres la naturaleza de las cosas[...]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> VALERY, Paul (1923): "Diálogo del árbol" (extracto). En IDEM: *Mi Fausto. Diálogo del árbol*. Traducción de José Luis ARANTEGUI, Madrid, 2003. Antonio Machado Libros, pp. 154-156.

## IMPORTANCIA DEL ÁRBOL EN EL DESARROLLO HUMANO

**Los estudiosos europeos del siglo XIX, pusieron ya de manifiesto la importancia del culto al árbol en los pueblos primitivos y antiguos, y después en la historia integral del pensamiento y de los sentimientos humanos. Los investigadores actuales añaden nuevos motivos de respeto y agradecimiento a los árboles.**

Jacobo Grimm (Hanau, 1785-Berlín, 1863) publicó en 1835 la primera parte de su *Deutsche Mythologie*. En el capítulo IV, tras estudiar minuciosamente las distintas manifestaciones antiguas y medievales relacionadas con los conceptos contemporáneos de templo o iglesia (orígenes, yuxtaposiciones, suplantaciones, etc.), así como la treintena de formas o expresiones lingüísticas con que se han designado las mismas a lo largo de los tiempos históricos en las diferentes lenguas y culturas europeas<sup>2</sup>, este autor alemán llega a la conclusión de que para los pueblos celtas, germánicos y teutónicos en general, la primera forma de templo fue el propio bosque.

Los primeros testimonios sobre el culto a los bosques entre los germanos aparecen en Tácito (*Germania*, 9). De lo que dice este autor, en *Germania*, 43, a finales del s. I de la e. c., se deduce que

los heroicos hermanos Cástor y Polux eran adorados, sin estatua alguna, en un bosquecillo sagrado [...]. El Numen es aquí el propio bosque sagrado o incluso cierto árbol notable del mismo. Al igual que entre los persas (Herodoto, I, 131), los dioses de los germanos moraban en los bosques, sin imágenes ni paredes.

Y un poco más adelante nos aclara que *templo*, entre otras cosas, significa también *bosque*.

Lo que nosotros imaginamos como un edificio con paredes [escribe Grimm], en los lejanos tiempos de nuestros antepasados no era más que un *lugar santo* intocable, un grupo definido de árboles silvestres, naturales. Allí moraba la deidad, velando su forma entre el murmullo del follaje de las ramas; ese era el lugar donde el cazador presentaba las piezas que había cobrado; y el pastor sus caballo, bueyes o carneros.

Pero matiza:

---

<sup>2</sup> “A partir de 1816 [...], la renuncia a la estabilidad de sus trabajos como funcionarios implicó que [los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm] viviesen en condiciones precarias, pero fue aquella la época en que trazaron las líneas maestras de su producción científica, que asentaron sobre dos bases bien definidas: el estudio comparado de la tradición antigua y la moderna a través de la investigación de archivo y del trabajo de campo etnográfico, con el fin de desvelar su continuidad y relaciones en el tiempo; y el estudio comparado de la tradición alemana con otras tradiciones europeas, como la escandinava, eslavas, inglesa, escocesa, holandesa, [francesa], española e italiana, con el fin de desvelar los contactos multiculturales e intentar trazar mapas y teorías sobre sus fuentes y evolución paneuropea”. Cfr.: Internet: “Biografías y vidas”, Grimm.

No sostengo que la veneración de estos bosquetes agote todas las concepciones que se formaron nuestros ancestros de la deidad y su morada; era sólo la principal. Aquí y allá el dios podía elegir su residencia preferida en lo más alto de la montaña, en la cueva de una roca, en el río; pero la principal y gran adoración de las gentes tenía lugar en un núcleo arbóreo. Y no se han encontrado sitios más acreditados en ninguna otra parte<sup>3</sup>.

Y, por otro lado:

En el lapso de varias centurias, la vieja adoración a los bosques puede haber declinado y ser sustituida por estructuras de templos [muros, rudas imágenes, etc.], más entre unas poblaciones y menos entre otras<sup>4</sup>.

Finalmente, como resumen de todo este capítulo sobre los templos, Grimm dice:

El resultado es éste: las primeras sedes de la adoración [llamada] pagana estuvieron en los bosques, fuese en la montaña o en la amena pradera; allí fueron construidos después los primeros templos, y allí estuvieron también los tribunales de la nación<sup>5</sup>.

La conclusión general de Carl Bötticher (1806-1889), como resultado de sus elaboradas investigaciones sobre el culto al árbol entre los helenos: *Der Baumkultus der Hellenen* (1856), es, a su vez, que:

La adoración de los árboles no es sólo la primera forma del ritual divino, sino la última en desaparecer ante la expansión del cristianismo. Los ritos arbóreos existen desde mucho antes de que se erigieran los templos y las estatuas a los dioses, han florecido codo con codo con estas costumbres y han persistido a lo largo del tiempo después de que estas formas desapareciesen<sup>6</sup>.

Lewis Richard Farnell (1856-1934), que estudió después el mismo fenómeno en relación con las ciudades-estado griegas, *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896), llega a conclusiones muy similares: los dioses de los griegos (Cronos, Zeus, Hera, Apolo, Artemisa, etc.) “fueron en su origen deidades de la vegetación; los atributos especiales asociados a ellos no son más que la subsecuente potenciación de los mismos”<sup>7</sup>. Y para la India y el mundo asiático en general, obtiene resultados parecidos James Fergusson (1869), que estudió la adoración al árbol y a la serpiente tanto en el mundo oriental como en el occidental: *Tree and Serpent Worship; as found in Indian Mythologie*<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology [Deutsch Mytologie]*. Translated from J. S. STALLYBRAS, London, 1880, facs. 1999, pp. 66, 69, y 1307 a 1310.

<sup>4</sup> *Íb.*, pp. 79 y 1312-1313.

<sup>5</sup> *Íb.*, pp. 87 y 11311.

<sup>6</sup> BÖTTICHER, Carl (1856): *Der Baumkultus Der Hellenen...*, Berlin, 1856, pp. 11 y 534. PHILPOT, J. H. (1897): *The Sacred Tree*, London, 1897, p. 21.

<sup>7</sup> FARNELL, L. R.: *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896, vol. I, chap. iii.

<sup>8</sup> FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship[...] in Indian*, London, 1868, 277 pp. Disponible en *Google e-Book*.

Por su parte, Edward Burnett Tylor (Cambarwell, 1832- Welington, 1917), en el marco de sus conocidos estudios sobre el papel relevante del animismo en el desarrollo de las diferentes religiones y teologías conocidas, expone en *Cultura primitiva* (Londres, 1871), en síntesis, que:

La teoría animista de la naturaleza [...] se pone perfectamente de manifiesto en esa fase del pensamiento en que el árbol individual es considerado como un ser personal y consciente, y como tal, recibe adoración y sacrificios. Suele ser difícil determinar si ese árbol se considera habitado, como un hombre, por su propia vida o alma, o poseído, como un fetiche, por algún otro espíritu que se haya introducido en él y lo utiliza como cuerpo [...]. Las concepciones del alma inherente al espíritu incorporado no son más que modificaciones de un solo y mismo pensamiento animista, profundamente arraigado, [según podemos en los ejemplos siguientes, tomados de creyentes de Sumatra, Tonga, sendas Américas, África, el hinduismo, el budismo, Europa, las religiones llamadas mosáicas, etc.]. Pero la totalidad del culto al árbol, en el mundo, no debe reducirse, en absoluto, a esta única categoría. Aquí se ha expuesto sólo como un claro testimonio de que puede considerarse que un árbol sagrado tiene un espíritu incorporado en él o unido a él. Más allá de este límite, hay una amplia gama de concepciones animistas relacionadas con el culto al árbol y al bosque. El árbol puede ser la percha o el albergue o la querencia favorita del espíritu. De acuerdo con esta definición, se cuelgan de los árboles objetos que son los receptáculos de la enfermedad; como lugares de concurrencia espiritual, no existe una distinción real entre el árbol sagrado y el bosque sagrado. El árbol puede servir de tablado o de altar, al mismo tiempo conveniente y visible, donde pueden depositarse ofrendas para algún ser espiritual, que puede ser un espíritu del árbol o tal vez una divinidad local, que vive allí, como podría hacerlo un hombre que tuviera su cabaña y su parcela de tierra alrededor. El retiro de algún árbol solitario, o el solemne aislamiento de alguna arboleda en el bosque, es un lugar de culto elegido por la naturaleza: para algunas tribus el único templo, y para muchas, tal vez el primero. Por último, el árbol puede ser sencillamente, un objeto sagrado protegido por alguna divinidad o asociado a ella, o símbolo de ella [...]. Todas estas concepciones pueden fundirse conjuntamente [...]. Suele ser difícil distinguirlas [...]. Sin embargo, a pesar de esta confusión, se ajustan a la teología animista, en la que todas tienen sus principios esenciales<sup>9</sup>.

Casi veinte años después, James George Frazer (Glasgow, 1854-Cambridge, 1951), trató estas mismas ideas con nuevos datos y matices, y en un marco de referencia igualmente planetario. No es el momento de resumir sus amplísimas aportaciones. Pero parece conveniente, a título de muestra, recoger aquí algunos sucintos párrafos de la versión resumida (1923) de *La rama dorada* (1890).

Según las investigaciones de los hermanos Grimm –comienza informando Frazer–, lo más probable es que, entre los germanos, los santuarios más antiguos fueran los ‘bosques’ naturales.

Sea como quiera [escribe a continuación], el culto al árbol está bien comprobado en todas las familias europeas del tronco ario [...], celtas [...], griegos [...], [etc, así como] entre las tribus del tronco fino-ugrio [...].

[Pero], en qué se funda el culto al árbol o a las plantas. Para el salvaje, el mundo en general está animado, y los árboles y las plantas no son excepciones a la regla. Piensa él que todos tienen un alma semejante a la suya, y los trata de acuerdo con esto [...].

<sup>9</sup> TYLOR, E. (1891): *Cultura primitiva, t. II. La religión*, ed. esp. 1981, pp. 281 a 283.



Hay determinados casos en los que sólo cierta clase de árboles tiene espíritus moradores en ellos. En Grbalj, Dalmacia, dicen que entre las grandes hayas, robles y otros árboles hay *algunos* que están dotados de almas o ‘sombras’ y siempre que derriben alguno de estos árboles, *debe morir el talador o al menos quedar inválido* para el resto de sus días [...]<sup>10</sup>.

Confirmando también ideas pioneras de James Fergusson (1868), la señora J. H. Philpot (1850-1929) recoge y advierte, a su vez, en su monografía sobre el árbol sagrado (1897), que:

Es innegable que el culto al numen que reside en el árbol ha sido usualmente, sino siempre, asociado con, y en muchos casos obscurecido por otros cultos; así el sol, la luna, y las estrellas, las fuentes y las piedras sagradas, las montañas sagradas, y animales de las más diversas especies han sido asociadas con singular imparcialidad con el hombre primitivo, encryptando o simbolizando el principio divino. Pero ninguna otra forma del ritual antiguo ha estado tan extendida, ha dejado tras sí trazas tan persistentes o atraído con tanta fuerza las simpatías modernas como el culto al árbol<sup>11</sup>.

El cirujano y ensayista Pedro García Barreno (1996) nos cuenta en un artículo sobre “La mitología de los bosques” que:

El tríptico árbol-altar-piedra de los lugares sagrados primitivos de Asia Oriental y de la India es conocido desde hace años; existe sin embargo [dice] un escalonamiento en el tiempo. En su origen, el lugar sagrado habría sido sólo el bosque; el conjunto tríptico habría sido posterior [...], en el que nunca falta el árbol sagrado<sup>12</sup>.

La realidad podría ser, sin embargo, bastante más compleja. Estudiando los orígenes y significados de las voces latinas *lucus* (en principio *bosque sagrado*, pero también *claro en el bosque*) y *nemus* (en principio *bosque*, pero a veces también *bosque sagrado*), relacionado además con el celta *nemeton* (santuario, lugar sagrado) y el irlandés *nemed* (cielo, pero también *claro del bosque* en el que se celebra un culto), el profesor Hipólito Riesco (1993) dice, en su tesis doctoral, que “ambos términos parecen, pues, sinónimos, y ponen de manifiesto el arcaísmo propio de la consideración del bosque –o de los claros del bosque– como sagrados”. Y, en lo que se refiere a qué fue primero, si el culto al bosque o el culto al árbol, piensa este autor que es un problema semejante al de averiguar qué fue primero, si el huevo o la gallina. El bosque y el árbol

son entidades distintas [dice Riesco] y la existencia de uno de ellos no tiene por qué forzar la ausencia del otro; una selva es un lugar sagrado, un espacio cubierto de árboles y que está dedicado en su conjunto a una divinidad en concreto o que pertenece al mundo sagrado en general; es lo suficiente *misteriosa y trascendental* como para ser susceptible de convertirse en

<sup>10</sup> FRAZER, George James (1890, 1923): *La rama dorada. Magia y religión*, ed. esp. de 1944, déc reimpr., 1984, pp. 143-145. Madrid, FCEM.

<sup>11</sup> PHILPOT, J. H.: *Sacred Tree or the Tree in Religion and Mythe*, New York, 1897, p. VII. FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship*, London, 1868, p. vii.

<sup>12</sup> GARCÍA BARRENO, P.: “Mitología de los bosques”, en *El bosque. El Campo*, nº 134, Valladolid, 2006, pp. 29-30.

un santuario; pero, a la vez, forma un conjunto compacto y ocupa una extensión de terreno que normalmente permanece más o menos apartada del grupo social. El árbol en solitario, por su parte, ocupa un espacio reducido y no tiene más misterio [dice Riesco] que el que sus cualidades naturales le ofrecen; puede ocupar, por lo tanto, el mismo hábitat que el grupo humano y se deja examinar detenidamente, de modo que sus cualidades propias –distintas a los de todo árbol de otra especie– le permiten ser consagrado y ser símbolo de una divinidad muy concreta cuyo campo de actuación guarda semejanzas –pequeñas o grandes– con las cualidades naturales del árbol. En cuanto a los bosques sagrados, ignoramos normalmente [continúa Riesco] de qué clase de árboles se forman, de lo cual podemos deducir que no son las cualidades de los individuos lo que en realidad importa, sino el conjunto de los árboles, muy similar a otros y susceptible, por lo tanto, de ser dedicada a multitud de divinidades<sup>13</sup>.

Pero, como se sabe, existen también autores que ponen el énfasis en una tercera realidad: bosquecillos, arboledas o núcleos arbóreos de una determinada especie dotados de cierta “personalidad formal” o misterio en razón de determinadas creencias heredadas o generadas por el individuo.

Los estudiosos de los jardines antiguos, sean éstos reales o imaginarios, aprecian también relaciones mutuas entre los mismos y la noción de bosque sagrado. Y, así, el prolífico latinista Santiago Segura (2005) escribe:

En los tiempos más remotos, el jardín aparece con un significado mágico y religioso. En general, las religiones, en su etapa inicial, tenían su jardín peculiar: los hebreos el Jardín del Edén, o Paraíso Terrenal; los asirios, el Eridú; los hindúes, el Ida-Varsha; los primitivos itálicos el bosque sagrado<sup>14</sup>.

Por su parte, Thierry Luginbühl (2010) hace una distinción taxonómica, a efectos religiosos, entre trece tipos de sacralización de árboles y seis de bosques, instrumento analítico que usa, además, para comparar los cultos y creencias de los celtas continentales, en distintas épocas, con los celtas insulares, los germanos, los romanos y los griegos, sin olvidarse ni de hacer alguna que otra referencia a los hindúes ni de advertir sobre los límites o inconvenientes de esta suerte de clasificaciones.

Estas categorías no son naturalmente exclusivas; los robles [o encinas] portadores de muérdago de Plinio eran a la vez árboles señeros y sagrados, sus pies servían de altar y puede pensarse que se usaban como imágenes simbólicas de la deidad. De la misma manera, el bosque sagrado de Andrasta de los antiguos bretones era la vez un lugar de culto y de reunión, a la vez que una morada de la diosa<sup>15</sup>.

En lo que se refiere al plano simbólico, George Lechler (1937) culmina su profundo y documentadísimo estudio gráfico y literario sobre “The Tree of Life” (El

<sup>13</sup> RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito B (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, Zamora, 1993, pp. 333-334.

<sup>14</sup> SEGURA MURGUÍA, Santiago (2005): *Los jardines en la Antigüedad*, Bilbao, 2006, p. 19.

<sup>15</sup> LUGINBÜHL, Thierry (2010): “Arbres et Bois sacrés dans le Monde Celtique et Gallo-Romain. Approche taxinomique”, en BERTHOLET, Florence et Karl REBER: *Jardines antiques*, Lausanne, 2010, pp. 74-79.

Árbol de la Vida) con la siguiente reflexión:

La *ashera* asiria [Árbol de la Vida] es el árbol sagrado que representa el curso del año [la vida, la naturaleza, que se reproduce y repite año tras año]. Esto no debería sorprendernos. Estudiando varios símbolos puede verse que hay una tradición constante [en el arte y en la literatura] desde la Edad de Piedra a la Edad Media; por ejemplo, la rueda del sol, la esvástica, el *árbol de la vida*, el pez, la cruz, la cruz egipcia llamada ank, el barco, el barco-carro, el hacha, la espiral, el laberinto, por mencionar sólo los símbolos estudiados en este artículo, se repiten continuamente<sup>16</sup>.

En este mismo autor puede verse que, en particular, el culto al árbol parece remontarse hasta el Paleolítico. En 1935, Alfred Rust encontró en Ahrensburg, cerca de Hamburgo (Alemania), en un yacimiento arqueológico del período Magdaleniense, un buen número de renos jóvenes sumergidos en una especie de estanque con una gran piedra atada al pecho, lo que se interpreta como un sacrificio ritual de los cazadores en honor del dios de la vida.

En el borde del estanque habían levantado un gran poste, donde pusieron una cabeza de reno. Nos encontramos, pues, con un sacrificio ritual donde se unen el agua y el tronco muerto de árbol, y esto sucedió hace tal vez unos quince mil años [...]. Kossina descubrió en los primeros años del siglo XX que en el antiguo germano se usaba la misma palabra para decir dios que para designar al tronco del árbol [...]. Los materiales disponibles de hace cuatro mil años muestran que el tronco de árbol era una forma abreviada o abstracta del Árbol de la Vida o del Árbol del Mundo. Este Árbol del Mundo se simbolizaba con la *asherah*<sup>17</sup>.

La *asherah*, *ashera* o *asera*, etc., aparece en distintas formas a lo largo de la historia conocida en diferentes partes del mundo. Entre los cananeos eran famosas, entre otros muchos lugares desconocidos, las que había en lo alto de montes tales como Garizim, Carmelo, Moria y Sinaí.

Un altar en el punto más alto de cada montaña sagrada [dice este mismo autor] era el centro del santuario; junto al altar estaba el árbol sagrado, la *asherah*, y una piedra en forma de pilar, la *massebah*.

Las descripciones de estas *asherahs* son similares a las que se conocen, unos dos mil años después, para el *Irmensul* germánico.

La *ashera*, o Árbol de la Vida o Árbol del Mundo, podía ser un árbol real o un tronco de árbol. Se podía encontrar en estado natural, con las raíces ancladas en el suelo, abatido, cortado. Podía tener grabados en su parte superior, como los que se han encontrado, por ejemplo, en la Alemania Media. Cuando era destruido o dividido en piezas [que se distribuían a modo de reliquias], se plantaba o erigía uno nuevo<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> LECHLER, George (1937): "The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures", en *Ars Islamica*, IV (1937), pp. 369-421. Contiene 148 figuras. La cita en p. 403. Sobre la *Ashera* sumeria, asiria, cananea, judía, india, etc. véanse, entre otras, las pp. 372, 388, 396 y 403.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 388.

Parece, pues, que contamos con la prueba documental de que una abreviación simbólica, tal como el tronco de un árbol o una columna de madera o de piedra sustituían, a veces, al árbol vivo. Sucede así, con las variantes correspondientes, tanto en Canaán como en Europa Central (Dinamarca, Suecia, o Noroeste de Alemania) como en la India Antigua y Medieval o entre los indios de Estados Unidos de América o de México.

Ahora bien, si nos decidimos a adentrarnos en aguas o capas aún más profundas, es decir, en el marco general de la evolución de la especie humana, nos encontraremos con nuevos motivos de respeto, agradecimiento y admiración hacia los árboles. El célebre astrofísico y prolífico escritor Carl Sagan (1977), escribe así en uno de sus libros, *Los dragones del Edén*, que, según las fuentes que maneja:

nuestros antepasados arborícolas tenían que proceder con mucha cautela ya que cualquier error al columpiarse de rama en rama podía resultarles fatal. Cada salto constituía una oportunidad de cara a la evolución de la especie. Poderosas fuerzas selectivas entraban en juego para engendrar organismos gráciles y ligeros [...]. Cada una de estas facultades requirió sustanciales progresos en la evolución del cerebro y, muy en especial, de las neocórtexes de nuestros antepasados. La inteligencia humana está sobre todo en deuda con los millones de años que nuestros antecesores pasaron sobre los árboles<sup>19</sup>.

Pero Yves Coppens y Pascal Picq (*Aux origines de l'humanité*, Paris, 2001), dicen, por su parte, que si bien una larga tradición, fuertemente anclada en la paleontología, mantiene que la discusión sobre la evolución humana gira esencialmente en torno a los caracteres del cráneo, ellos piensan que debe prestarse más atención al estudio “de las manos y los pies, que revelan las huellas y recuerdos de los cientos de miles de años que hemos vivido sobre los árboles”<sup>20</sup>.

Francis Hallé (2011), conocido botánico y biólogo francés especializado en la ecología y la arquitectura de las plantas, ha publicado en estos últimos meses conclusiones muy parecidas:

¿Nuestros ancestros [se pregunta el profesor de Montpellier], vivían en los árboles? [Y responde]: Esta cuestión científica opone actualmente en Francia a dos escuelas de pensamiento [...]. Yvette Deloison, del CNRS, sostiene [en *Préhistoire du piéton*, Paris, 2004] que nuestros ascendientes no tuvieron nada que ver con los árboles [...]. Yves Coppens y Pascal Picq, paleontólogos de Colegio de Francia cuyas ideas comparto [dice Hallé], piensan que en el origen del género *homo* están los animales arborícolas [...]. Según Coppens y Picq, nosotros debemos nuestra verticalidad a nuestros ancestros, que, sirviéndose de las manos practicaban el

---

<sup>19</sup> SAGAN, Carl (1977): *Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la mente humana*, ed. esp. 1995, p. 86.

<sup>20</sup> HALLÉ, F. (2005): *Plaidoyer pour l'arbre*, Arles, 2005, ed. 2012, p. 162 y COPPENS, Yves y P. PICQ (dirs.): *Los orígenes de la humanidad. De la aparición de la vida al hombre moderno*, Madrid, 2004, “Coevolución de monos y árboles” (p. 88), “Los homínidos modernos” (pp. 124-125), “Homínidos bípedos” (p. 196), “Cerebros” (pp. 294-295). Véase, en el mismo sentido, PINKER, S. (1977): *Cómo funciona la mente*, ed. esp. de 2012, pp. 255-260.

desplazamiento de rama en rama. Y otra cosa importante: nuestra mano ha desarrollado un pulgar que puede oponerse a todos y cada uno de los demás dedos de la misma, lo que es ideal para practicar dichos desplazamientos. Nuestros ojos, tan próximos el uno del otro [en comparación, por ejemplo, con los de los peces] serían también un recuerdo de nuestra ascendencia arborícola. Suponen, en efecto, un gran ángulo muerto por detrás [...]. Pero, según ciertos antropólogos norteamericanos, esto ha desarrollado la necesidad de la vida en grupo. Yo he constatado [dice Hallé] que los grandes primates en las copas de los árboles no están nunca solos. Viven en grupos de ocho o nueve individuos y, aunque disputan a menudo entre sí, se posicionan de tal forma que mantienen colectivamente la vigilancia permanente del grupo.

[En suma], sin los árboles no seríamos seres humanos. No se lo que seríamos, pero, en el plano físico, no habríamos tenido la evolución que tenemos ahora<sup>21</sup>.

Y, en lo que se refiere a la brillante aportación española al estudio de la formación, evolución y futuro de nuestra especie, el conocido paleontólogo Juan Luis Arsuaga, en su último y como siempre ameno libro (2013), *El sello indeleble*, escrito al alimón con Manuel Martín-Loeches, nos confirma al paso lo siguiente:

Los primates superiores tienen – tenemos –, además, unos ojos situados frontalmente que permiten una visión tridimensional – o estereoscópica – de los objetos situados delante de la cara y al alcance de las manos. Los humanos podemos fabricar y utilizar herramientas gracias a esas dos capacidades propias de los monos: la de ver los objetos en relieve y la de manipularlos con precisión. Ambas se las debemos a *nuestro pasado aéreo*, ya que surgieron por adaptaciones a la vida de los árboles [...]. Bueno, escribía Julian Huxley, ya sólo hacía falta que el prehomínido se bajara de los árboles para se convirtiera en un homínido y que desarrollara el lenguaje para que llegara a hacerse consciente<sup>22</sup>.

Por otra parte, en un libro dedicado a la historia de los paisajes británicos, en un apartado titulado “Los árboles en el cerebro”, dice el arqueogeógrafo Richard Muir (2005) que, la larguísima transformación del primate en homínido y de éste en *homo*, no habrá tenido lugar en las más intrincadas espesuras de las selvas, sino en espacios más o menos abiertos de las zonas subtropicales similares a los parques “naturales” de tipo inglés.

Está universalmente reconocido que la cuna de la humanidad estuvo en las sabanas subtropicales de África. Según G. M. Orions (1990),

un entorno tipo parque natural, no selvas cerradas ni espacios abiertos, proporcionaron a los homínidos recursos abundantes fáciles de obtener, riberas con agua y asentamientos agradables.

<sup>21</sup> HALLÉ, Francis: *La vie des arbres*, Montiouge, Cedex, 2011, pp. 33-40.

<sup>22</sup> ARSUAGA, Juan Luis y Manuel MARTÍN LOECHES: *El sello indeleble. Pasado, presente y futuro del ser humano*, Barcelona, 2013, p. 333. Sobre la relación mano-cerebro, véase la p. 332. Y, sobre las peculiaridades de la mano, las pp. 201-202, donde escriben: "Muchos primates muestran un alto grado de habilidad manual, pero la forma y el tamaño de la mano humana, las proporciones de sus dedos y su capacidad para realizar la *pinza de precisión* con un pulgar perfectamente *oponible* – que se puede tocar con cualquiera de los otros dedos –, son características únicas que hacen de ella una verdadera herramienta precisa y de calidad. Junto con esto, tenemos una curiosa especialización en la parte del sistema nervioso que se encarga de regular los movimientos de los treinta y cinco músculos de la mano, el llamado *sistema piramidal* [...]. Los seres humanos tenemos aproximadamente la misma cantidad de receptores nerviosos para el tacto en una sola mano como en todo el tronco corporal".

Y, según Appleton (1986, 1990, 1996):

En este sentido, el comportamiento [humano] es similar al de cualesquiera otra criatura[...]. La teoría [llamada] prospección-refugio considera los asentamientos en términos de su idoneidad para favorecer la supervivencia de incontables generaciones de ancestros que vivieron en lugares relativamente débiles y vulnerables poblados a la vez por presas y por poderosos depredadores. [Appleton] considera que el tipo de entorno más favorable para la supervivencia humana era el que le permitía a la vez prospectar las posibilidades de comida y los peligros cuando estaba en reposo. La supervivencia dependía ante todo [tanto para el individuo como para el grupo] de la posibilidad de ver sin ser visto [...]. El ideal eran los paisajes parcialmente abiertos [...]. Estas condiciones se encontraban en las paradisiacas sabanas africanas [...]. Este es [hoy] también el escenario natural/seminatural más replicado en los parques [de estilo inglés]<sup>23</sup>.

En ese mismo año de 2005, F. Hallé, en su citado *Plaidoyer pour l'arbre*, concluía un largo y documentado capítulo sobre “Nuestra herencia arborícola”, escrito en colaboración con Denis Michel, con los siguientes párrafos:

Si hacemos balance de todo lo dicho anteriormente, ¿no debemos reconocer que los árboles han jugado un papel esencial en la puesta a punto de nuestras características humanas, la verticalidad que libera las manos, la posesión de una visión binocular y la vida en sociedad, la adopción de un lenguaje y una capacidad de adaptación muy superior a la de otros animales?

¿No es, acaso, esta conjunción de características la que nos ha permitido pasar en doscientos mil años de la piedra tallada a Internet y de las cavernas a los viajes interplanetarios? ¿En lugar de renegar de los árboles, no deberíamos seguir su ejemplo? Silenciosos y dignos, viejísimos y sin embargo con gran porvenir, bellos y útiles, autónomos y no violentos, ¿no son acaso los árboles el modelo que necesitamos?<sup>24</sup>.

Por último, aunque no de menos importancia, Richard Muir (2005) sugiere conexiones entre el origen ancestral de nuestra especie, las necesidades biológicas y psíquicas de bosques o parques y el culto a los árboles:

Tal vez haya conexiones intuitivas [dice] entre nuestra génesis en los bosques más o menos abiertos de la sabana africana y nuestra pobre concepción mágica de la asociación de los árboles santos y los bosques sagrados relacionados con los cultos [llamados] paganos, así como de la difusa persistencia de tales creencias en las supersticiones medievales [europeas]<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> MUIR, Richard (2005): *Ancient Trees, Living Landscapes*, Gloucester, pp. 114-119.

<sup>24</sup> HALLÉ, F. (2005): *Plaidoyer pour l'arbre*, Arles, ed. 2012, pp. 164.

<sup>25</sup> MUIR, R. (2005): *Ancient Trees, Living Landscapes*, p. 229.

EL OTOÑO  
Anónimo, 1779\*<sup>26</sup>

*Con blando impulso el zéfiro suave,  
las copas de los árboles moviendo,  
recrea el alma con el manso ruido:  
mientras al dulce soplo desprendidas  
las agostadas hojas , revolando  
baxan en lentos círculos al suelo:  
cúbrenle en torno , y la frondosa pompa  
que el arbol adornara en Primavera,  
yace marchita , y muestra los rigores  
del abrasado Estío , y seco Otoño.....*

---

<sup>26</sup> Incluido en PONZ, Antonio (1780): *Viage de España, t. IX, Sevilla*, Madrid, 1796, "Prólogo" [en defensa de los árboles], p. XVI.

## NECESARIOS, SAGRADOS, MÁGICOS..., IMPRESCINDIBLES

Sagrados, sacros, santos, venerables, benditos, legendarios, viejos, veteranos, *singulares*, destacados, sobresalientes, pintorescos, maravillosos, mágicos, únicos, notables, sublimes, interesantes, grandes, monumentales... Según iremos viendo en las páginas que siguen, en principio, en esencia y a la postre, en los tiempos que corren, en el Mundo Occidental, todos estos términos conducen a lo mismo: extra-ordinarios, excelentes, raros<sup>27</sup>. Pero, estos adjetivos, como bien sabe el lector, se suelen aplicar por igual a diversos entes o fenómenos de la naturaleza: árboles, bosques, paisajes, montañas, mares, lagos, ríos, rocas, piedras, personas, animales terrestres o marinos, etc.

En lo que se refiere a los árboles, su rareza o excepcionalidad puede tener, a su vez, orígenes, causas y, en suma, explicaciones diferentes e incluso contradictorias. Y tanto si se refieren a aspectos materiales como a consideraciones espirituales. En ejemplares concretos, dichos adjetivos aluden por lo común al tamaño, la forma, el color del tronco o de las hojas, los juegos de luces y sombras que generan, la floración más o menos ocasional o a destiempo. Sucede a menudo que concurren varias de estas circunstancias a la vez: edad, tamaños, formas, ubicación, etc.<sup>28</sup> Pero, cuando la distinción afecta a toda la especie, puede remitir también a propiedades venenosas, que generan el miedo y las precauciones correspondientes. O bien, por el contrario, a usos medicinales o nutricionales, que propician bienestar, y, por tanto, admiración y agradecimiento. Y pueden referirse asimismo a la utilidad para la conservación o la supervivencia del grupo (frutos o partes comestibles del árbol o la planta, combustible, madera para la construcción, cobijo, fibras textiles, papel, resinas, cosméticos,

---

<sup>27</sup> La voz más usada en nuestros días es *singular*. Pero todas las formas mencionadas figuran en los títulos de alguno de los libros o artículos sobre la materia publicados en las últimas décadas en España. La legislación forestal o medioambiental de los países europeos usa también varias de estas denominaciones, u otras sinónimas.

<sup>28</sup> La *Circular 14/1974, de 7 de noviembre, del ICONA*, que pretendió confeccionar un “Inventario de Árboles Monumentales de España”, dice así que la elección de los ejemplares más *destacados* a incluir en el mismo se haría, en razón “a su valor histórico-natural, tamaño, edad, rareza, gran belleza y asentamiento”, sin limitación en el número de ejemplares a seleccionar, y teniendo en cuenta a la hora de considerar el uso del árbol y su entorno, el régimen de propiedad y la accesibilidad. *Cfr.*: PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, I. y PICOS MARTÍN, J. (2000): “Antecedentes de la protección legal de los árboles singulares de España”, en *Revista de Montes*, nº 60, p. 78. Un esquema con los criterios manejados actualmente por los técnicos forestales para catalogar a los árboles o arbustos como singulares, que suman *veinticinco*, puede verse en RIGUEIRO RODRÍGUEZ, Antonio (2005): “Árboles singulares, una propuesta de conservación”, en *Recursos Rurais. Serie Cursos 2*: 73-80, pág. 76. Por su parte, la Ley de Patrimonio Arbóreo Monumental de la Comunidad Valenciana exige “más de 300 años o 30 metros de altura, o más de 6 m de perímetro de tronco a 1,30 m del suelo o 25 m de diámetro mayor de copa”. Y, sobre la gestión de los mismos, véase también MARTÍNEZ NÚÑEZ, Margarita *et alii*: “Criterios para establecer las condiciones de conservación de árboles singulares”, *Revista de Montes*, 106 (2011), pp. 50-53.



medicinas, sombra, marcadores de posición u orientación tales como límites, lugares de reunión, miliarios, cruces, plazas, santuarios, despoblados, etc.), a sus muchos años de existencia, a sucesos históricos, reales o imaginarios, ocurridos en ellos o en su entorno, etc.<sup>29</sup>

Por otro lado, las consideraciones emocionales, poéticas o espirituales que inspiran los árboles no suelen ser ajenas a las características o materiales de los mismos:

Hemos sentido el suave poder de varios de los organismos vivos más grandes y viejos del mundo [escribe Anne Lewington en *Ancient Trees: Árboles milenarios*, 1999], y comenzamos a entender el respeto y la veneración que por ellos sintieron muchos pueblos en el pasado. Puestos en presencia de algunos de los ejemplares más ancianos, no podíamos por menos de conmovernos y pensar en la fugacidad de nuestras propias vidas humanas; era imposible no sentir que formábamos parte de unos ciclos naturales demasiado grandiosos como para comprenderlos<sup>30</sup>.

Pero, más allá de las gratificaciones primarias mencionadas (frutos, sombra, refugio, etc.), parece que puede decirse lo mismo respecto a su utilidad material. Esta misma autora, que no es sospechosa de “naturalismo”, dice al final de su libro, a propósito del *cedro*, voz que parece significar etimológicamente “árbol de los dioses”, que:

No es precisamente la belleza y la longevidad de los cedros lo que distinguía estos árboles con particular atención en la Antigüedad. La fragancia duradera de su madera, la facilidad con que se deja trabajar y el enorme tamaño de las piezas limpias que pueden obtenerse de ellos fueron siempre cualidades muy apreciadas<sup>31</sup>.

Ahora bien, a lo largo de los tiempos conocidos, los árboles sacros por excelencia han sido siempre árboles *imaginarios*: el *Árbol de la Luz* de los mesopotámicos; el Ukkunā de los babilonios (árbol de Ea, padre de los dioses, que crecía en el jardín de Eridu y propiciaba la inmortalidad: la eterna juventud), origen próximo, como se sabe, del Árbol de la Vida del Eden judeocristiano al que se añadió el Árbol de la Sabiduría o de la Ciencia (del Conocimiento del Bien y del Mal); el Homa o Soma de los indoarios y, posteriormente, de la religión de Zaratustra, cuyos frutos nutren los espíritus de los bienaventurados que acceden al Paraíso; el Bo y el Kalpavrishka de las literaturas indias, higueras sagradas que propician el acceso a la inmortalidad; el *Tubā o Sidra*, árbol del Paraíso Celestial musulmán, que crece en dirección descendiente y da como frutos piedras preciosas, el *Al-zaqqūm*, que crece hacia arriba desde el Séptimo Infierno musulmán; el *Yggdrasil* de los escandinavos cuyas ramas descienden hacia el centro de la Tierra mientras sus ramas más altas

<sup>29</sup> MUIR, Richard (2005): *Ancient Trees*, Gloucestershire, 2005, cap. 2: “Landmark Trees”, pp. 33-65.

<sup>30</sup> LEWINGTON, Anne and Edward PARKER: *Ancient Trees. Trees That Lives For 1000 Years*, London, 1999, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 173. Para el pehuén de los indios del Centro Sur de Chile, p. 14; para el baniano o bo sagrado de la India, p. 15; para el baobab, “Árbol de la Vida” en África, p. 127. Etc.

sostienen el Firmamento; el *Quishuar* de los incas del Perú, al que se atribuyen caracteres similares; la *Cruz* Cristiana, símbolo originario de la muerte que, sin dejar de serlo, pasa a ser entendida como un nuevo Árbol de la Vida en los ritos de la Semana Santa de dicha religión, etc., etc.

Fundidos o cincelados en esculturas de oro, plata, cobre, marfil, maderas o piedras preciosas, en relieves o bajorrelieves; incrustados en muros o altares, esquematizados, pintados o grabados en las rocas de cuevas habitadas, en sellos de marcar, en medallas, monedas o camafeos; colgantes, etc.; simbolizados por hojas o ramas, por burdos pilares, troncos o simples estelas o estacas; cantados en poesía o en prosa, o simplemente imaginados, estos árboles ideológicos han sido siempre objeto de las mayores veneraciones y, en consecuencia, de las mejores ofrendas o donaciones de sus fieles correspondientes.

En términos empíricos, carece de sentido esforzarse en investigar a qué género o especie concreta pertenece realmente cada uno de estos árboles paradisiacos o celestiales en su versión o concepción originaria, puesto que se trata de árboles *contra natura*<sup>32</sup>, *metafóricos*, simbólicos, imaginarios. No obstante, a lo largo de la historia han abundado los teólogos, santones, sacerdotes u otros investigadores que se han afanado en el empeño, en sí mismo absurdo para mentes no religiosas, de identificarlos y asociarlos con árboles reales, terrenales. Y, así, del Árbol de la Sabiduría o del Conocimiento (de la Ciencia del Bien y del Mal para las religiones mosáicas), se ha imaginado, y se sigue diciendo aún en el desarrollado Mundo Occidental, que se trata de un manzano o, según otros, de un albaricoque, de un peral, un granado, un limonero, un naranjo chino, un olivo, un plátano, una palmera, una higuera, etc. El Árbol de la Vida se ha interpretado como palmera, olivo, vid, etc. Del Yggdrasil se decía que era un fresno, pero, cuando se ha caído en la cuenta de que se entendía como un “siempreverde” se ha sustituido por el tejo<sup>33</sup>, ya que el fresno es caducifolio. Del Tubā o Sidra se cree que se trata de un ciruelo silvestre (¿endrino?) que crece en la Tierra de Sidra (Arabia y la India)<sup>34</sup>. Del Bo de Anuradhapura (Sri Lanka), “el árbol más venerado del mundo”, mantienen *los creyentes* budistas que se desarrolló a partir de un esqueje del “auténtico” Bo, bajo el que alcanzó Buda la Iluminación (el Nirvana, la Inmortalidad) en su China natal en el siglo VII a.e.c.<sup>35</sup>. Etc., etc.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle (1985): *L'Arbre de la Vie et de la Croix. Essai sur l'imagination visionnaire*, Genève, 1985, pp. 43-44.

<sup>33</sup> VRIES, Jan de (1933): *Altgermanische religionsgeschichte*, Berlin, 1970, repr. 2000, p. 381. Cfr. ABELLA, Ignacio (2008): “Las raíces del mito (Alrededor del tejo sagrado): 10 años de estudio sobre *Taxus Baccata* (tejo) y la Sierra de Tejeda”, Málaga, 2009, pp. 174 y 176. BEVAN-JONES, Robert (2002): *The Ancient Yew*, Oxford, 2004, p. 159.

<sup>34</sup> LECHLER, George (1937): “The Tree of Life...”, *Ars Arabica*, IV (1937), *passim*.

<sup>35</sup> PAKENHAM, Thomas (2002): *Árboles excepcionales del mundo*, Barcelona, 2008, p. 94.

No obstante, bosques, árboles o arbustos reales (no imaginarios) pueden tener así, a estos efectos, según veremos más adelante, la misma o parecida consideración<sup>37</sup>.

El escocés James Fergusson (1808-1868), historiador de la arquitectura, abre su estudio pionero sobre el culto a los árboles (1868) diciendo que:

Apenas si podemos extrañarnos de que en los primeros estadios de la civilización se diera tanta importancia al culto a los árboles. Son tan maravillosamente bellas las formas externas de los árboles, tan agradable la sombra que nos brinda su arqueado ramaje, que no podemos sentirnos sorprendidos de que en nuestros primeros tiempos las arboledas fueran consideradas los templos por excelencia de los dioses. También hay en la naturaleza, y es preciso recordarlo, algunas otras cosas tan agradables a la vista como la forma y el color de las flores que adornan en su sazón todo el reino vegetal, y nada es tan agradable al paladar del hombre primitivo como el aromático sabor de los frutos de su entorno. Además, hay que tener en cuenta los múltiples y variados usos que podemos hacer de su madera. Para edificios, muebles, utensilios de paz o de guerra, para adornos, etc., nos resultan indispensables. En los tiempos antiguos, sólo de los bosques se podía obtener la madera necesaria para encender el fuego, cocinar la comida, calentar la vivienda u ofrecer sacrificios a los dioses. Si tenemos en cuenta su poesía, y su utilidad, no podemos extrañarnos de que los pueblos primitivos consideraran que los árboles eran el regalo predilecto de los dioses a los hombres, y que creyeran que el espíritu del dios se deleitase viviendo entre sus ramas, o que sus oráculos hablasen por medio del siseo de sus hojas<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Para otras leyendas célebres, en términos planetarios, véase el apartado BIBLIOGRAFÍA, y en particular el didáctico librito de Moyra CALDECOTT (1993), *Myths of the Sacred Tree*, ilustrado por Anthea TOORCHEN, que recoge historias de una treintena de especies distintas en diferentes partes del mundo.

<sup>37</sup> El conocido botánico y biólogo francés F. HALLÉ intentó una definición de árbol en *Plaidoyer pour l'arbre* (2005, ed. 2012, pp. 17-24). Su minucioso estudio, que concluye con una larguísima definición que no vale la pena reproducir aquí, se basa en las propuestas de los tratadistas más acreditados, a los que añade sus propias experiencias. Se suelen manejar al respecto criterios objetivos tales como la verticalidad, altura, grosor del tronco y longevidad de la planta. Pero, la consideración de la variedad existente en el espacio (todo el planeta) y en el tiempo (todas las eras geológicas), le ha llevado después a declarar que “si bien todo el mundo ve lo que es un árbol, las dificultades para dar una definición [general adecuada] son insuperables [...], pues, en África del Sur me mostraron árboles *subterráneos* [...]. Es preciso, pues, volver a empezar [...]. Es muy curioso, pero no tenemos una definición para un objeto tan común [banal] como el árbol”. En *La vie des arbres*, 2011, pp. 58-59. Sobre las relaciones entre hierba, arbusto, árbol, etc., véase, además, el capítulo 2 de *Plaidoyer*, “L’Arborescence”, pp. 25-29. Sucede lo mismo con el concepto de *Bosque*: El folleto de este título publicado por ARBA (2013) comienza diciendo: “Encontrar una definición del concepto de bosque que se ajuste completamente a lo que son en realidad es una tarea pendiente, por no decir que es una quimera” (p. 4). No obstante las necesarias disquisiciones científicas, pueden ser útiles, con carácter instrumental, la siguiente aproximación de Ernst KREBS (1974): “singular y compleja comunidad biológica de plantas –árboles, arbustos y hierbas– ecológicamente relacionadas entre sí y con el correspondiente y multivariado mundo animal: estrecha *interrelación*, pues, de flora y fauna en el suelo del bosque”, que, cuando no es natural, sólo se consigue tras mucho tiempo. Véase KÜMMERLY, Walter: *El gran libro del bosque*, Barcelona, 1974, p. 163.

<sup>38</sup> FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship* [...], London, 1863, pp. 1-2.

En nuestros días, nos vemos obligados a considerar además, y en primer término, su beneficiosa acción sobre la conservación del medio ambiente (emisión de oxígeno, absorción de dióxido de carbono, propiciación y regulación de las lluvias, mantenimiento de los suelos vegetales, etc.) y, en consecuencia, sobre las posibilidades reales de continuación de la vida humana sobre el planeta Tierra.

En lo que se refiere en particular a la belleza, Fernando López Serrano (1980) entiende que algunos individuos y arboledas concretas pueden parangonarse con éxito con las más hermosas catedrales:

Sus sólidas y poderosas columnas [dice este autor], rematadas por nudosos capiteles, la recia arquería de sus ramas, el vidrio claroscuro de sus hojas, la geométrica celosía de su entramada copa y la densa cúpula de su amplia fronda, componen, todo junto, una singular arquitectura de verdes y vivas catedrales. Ocurre así que los árboles monumentales se convierten en piezas vivas de incalculable valor cultural, constituyendo todos ellos un rico patrimonio artístico disperso por los más alejados rincones de nuestra patria: recoleta plaza, humilde parque, estrecho y pedregoso camino, intrincado bosque...<sup>39</sup>.

Por otra parte, el conde Angelo de Gubernatis (1840-1930) concluye su conocida *Mitología de las plantas* (1882) recordando, entre otras cosas, que:

Donde se considera que el tabaco hace el bien, es proclamado *hierba santa*; donde se cree que es maléfico, se llama *hierba del diablo*[...]. Si una planta se marchita, la ha marchitado el diablo entrando en ella, si la planta es bienhechora, se convierte en un árbol *divino*. Pero hay compromisos en todas partes[...]. Y, así, los árboles funerarios se convierten muy menudo en árboles de la vida<sup>40</sup>.

Y, en páginas anteriores, este mismo autor nos había informado, en particular, de que:

---

<sup>39</sup> LÓPEZ SERRANO, F.: “Las catedrales verdes”, en *Vida salvaje*, n° 36 (1980), p. 216. LEWINGTON, A. and E. P. (1999): *Ancient Trees*, usan varias veces esta misma metáfora, en particular para los pinos kauri de Nueva Zelanda (p. 136). Sobre la belleza del árbol desnudo, en invierno, desprovisto de hojas, véanse, p.e., fotos y dibujos en WILKS, J. H.: *Trees of the British Isles in History and Legend*, Essex, 1972.

<sup>40</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, t. II, 2003, p. 223. Ejemplares de árboles, muy conocidos entre nosotros, que pueden aparecer a la vez o sucesivamente como símbolos de la muerte o de la vida son el tejo, el ciprés, el abeto, el álamo, la encina, el sauce, etc., según puede verse en esta misma obra, entre otras, bajo las voces correspondientes. En particular, en el caso del tejo, “una de las especies más apropiadas para hacer estudios de etnobotánica”, dicen Emilio BLANCO *et alii* (2008), en “Etnobotánica del Tejo. Árbol de la muerte.. y de la vida”, que “Se ha calificado a este vegetal como *árbol de la muerte*, debido a su toxicidad y a su uso religioso asociado a los muertos en cementerios, iglesias y ermitas; pero es también árbol de la vida, por su antigüedad y longevidad, así como por su gran capacidad de supervivencia y adaptación ecológica. Por si fuera poco, en los años 90, el descubrimiento en su corteza del anticancerígeno llamado taxol, ha hecho, desde entonces, que también sea capaz de salvar vidas humanas”. Véase *10 años de estudio sobre Taxus Baccata (tejo) y la Sierra de Tejeda*, Málaga, 2009, p. 265. No obstante, como indican a continuación los mismos autores y mencioné yo con traducciones de calidad a mano en la reunión de Lizarusti (09.11.13), en relación con la voz galaico-leonesa *morteira*, estos dichos, famas o adscripciones se remontan a textos clásicos, griegos y latinos, anteriores a algunas de estas consideraciones.

Lo misioneros católicos italianos dieron el nombre de *albero del diavolo* (árbol del diablo) al *asvattha* o *pippala* [*bodhi* o *bo*: árbol de Buda] o *árbol [sagrado]* de los higos dulces, de la India<sup>41</sup>.

Pero estas curiosas ideas parecen ser más antiguas, más profundas y mucho más generales. En realidad se remontan a la era o estadio de la evolución biológica de la especie humana en que aparecieron las complicadas nociones de “alma” o “espíritu”.

Según se verá en los capítulos siguientes [de su libro, dice la señora Philpot en 1897], el concepto general de árbol-espíritu [o asociado a un espíritu] incluye al menos dos órdenes diferentes de ideas; por una parte la del árbol-dios, cuya adoración deviene en religiones o prácticas religiosas organizadas; y, por otra, la del árbol-demonio o árbol-espíritu cuya propiciación se ha degradado o nunca ha superado los niveles de la brujería o el encantamiento. Definir las [diferencias y las] relaciones entre estas dos concepciones es extremadamente dificultoso, aunque lo han intentado diferentes escritores desde ambas líneas de pensamiento [...]. Probablemente la verdad esté en algún punto intermedio entre ambas posiciones y la primitiva adoración del árbol tenga más de una raíz<sup>42</sup>.

Ahora bien, en términos integrales, el elogio moderno más profundo, sentido y equilibrado de los árboles que conozco<sup>43</sup> sigue siendo el publicado por Joaquín Costa

<sup>41</sup> *Íbidem.*, s. v. “Higuera”, p. 105, y “Asvattha” (*Ficus Religiosa*), p. 37.

<sup>42</sup> PHILPOT, J. H. (1897): *The Sacred Tree or The Tree in Religion and Mythe*, London, 1897, pp. 22-23.

<sup>43</sup> Los hispanos contábamos desde antiguo con ilustres defensores de los árboles, en particular de los frutales. COLUMELA (-4 a 70 e.c.) dedicó el “libro III” de su *De re rustica* a enseñar al mundo romano a cultivarlos. En el siglo XII (e.c.) el sevillano IBN AL-‘AWWĀM (c. 1150) emplea las 700 páginas, “Tomo I”, de su *Libro de Agricultura* al mismo propósito. Pero esa afición andalusí se remontaba al menos al s. X. Según la tradición (el agrónomo HARLRAT y otros) Mahoma había dicho que: “el que construye edificios o planta árboles, pero sin oprimir a nadie ni faltar a la justicia, tendrá por esto un premio abundante, que recibirá del Criador misericordioso” (AL-‘AWWĀM, traducción-edición de 1803, p. 3). Resumiendo a É. LÉVI-PRONVENÇAL (“La vie économique”, *R. H.*, 1931, fasc. 2, pp. 313-314), Jaime VICENS VIVES recoge, en el mismo sentido, en su divulgado *Manual de historia económica de España*, (1967, 5ª ed., p. 103), que los musulmanes españoles tenían una mentalidad muy distinta a la que había imperado entre los romanos y los visigodos; y esta mentalidad consistió en que los árabes *amaban la naturaleza*, el jardín, la huerta. Una tradición viejísima, quizá basada en la visión de los oasis, desarrollada por la estancia en Siria y en Egipto, había hecho de los árabes un pueblo que consideraba la agricultura como algo importante. El gusto por el campo, cantado por los poetas y los sabios, se tradujo no sólo en la propensión a las villas campestres [...]. Entre los *cultivos arborícolas*, fomentados por el extraordinario amor que el árabe sentía hacia el árbol, hay que distinguir dos clases: el olivo y los árboles frutales”.

Siguiendo a VIRGILIO (*Geórgicas*, lib. II, 485-495), a estos autores y a otros agrónomos conocidos, Alonso de HERRERA (1513) dedica “a los árboles” el “Libro III” de su *Agricultura General*, donde se alude ya (p. 145 de la edición de 1981) a que se encuentra en ellos “provecho y *deleite*, y en las frutas placer, y la frescura de las hojas, los colores y los olores de diversas maneras de flores, la variedad de sabores en la multitud de las frutas, sombra del Verano, músicas suavisimas de pajaritos [...]”. En la misma línea, es conocida y notable la labor del propio rey Felipe II que, además, necesitaba madera en abundancia para la Armada. En los años de la Ilustración, cabe destacar, a mi juicio, la labor del “abate” valenciano Antonio PONZ (1780), que sobre exhortar una y otra vez, en su *Viage de España*, a que se plantasen árboles, escribe un “Prólogo” especial de 45 páginas, que “trata de los árboles”, al “tomo IX. *Sevilla*”, de su brillante aportación a la crítica del arte. Pero es, sobre todo en el “Prólogo” del libro de uno de los oficiales de Marina al servicio forestal de la Corona, Juan Bautista GOLOBARDAS (1817), *Compendio sobre el modo de sembrar, plantar, criar, podar y cortar toda clase de árboles* [...], donde aparecen ya casi todas las ideas que, felizmente, divulgó casi un siglo después Joaquín Costa. Lo que no le quita a este último mérito alguno, ya que, en sus días, esas ideas estaban marchitas o enterradas.

(Monzón, 1846-Huesca, 1911) en *El Heraldo de Aragón* en el año 1900, con motivo de la Fiesta del Árbol de ese año, bajo el título “El arbolado y el hombre”. Se trata de un trabajo corto, pero sustancioso, que consiste, en síntesis, en glosar y documentar el siguiente sumario:

Van ganando rápidamente el favor universal las doctrinas que proclaman el arbolado como órgano vitalísimo de la economía del planeta y en la economía social.

Los árboles, se dice, son los *reguladores de la vida*, y como los socialistas, niveladores de la creación. Rigen la lluvia y ordenan la distribución del agua llovida, la acción de los vientos, el calor y la composición del aire. Reducen y fijan el carbono con que los animales envenenan en daño propio la atmósfera y restituyen a ésta el oxígeno que aquellos han quemado en el vivo hogar de sus pulmones; quitan agua a los torrentes y a las inundaciones, y la dan a los manantiales; distraen la fuerza de los huracanes, y la distribuyen en brisas refrescantes; arrebatan parte de su calor al ardiente estío, templan con él la crudeza del invierno; mitigan el furor violento de las lluvias torrenciales y asoladoras, y multiplican los días de lluvia dulce y fecundante. Tienden a suprimir los extremos, aproximándolos a un medio común. Las plantas domésticas encuentran en ellos protección contra el frío, contra el calor, contra el granizo, contra los vientos y el progreso de las arenas voladoras; almacenan el calor excesivo del verano y el agua sobrante durante el invierno y en tiempo de sequía [...]. Y no se limitan a extender su bienhechora tutela sobre aquellos vegetales domésticos que nos suministran el pan de la vida: que también ellos son a veces nodrizas directos de la humanidad y como incansables obreros que, en el inmenso laboratorio de la tierra, fabrican ricos y substanciosos frutos, para que el hombre descanse de las fatigas de su cuerpo en el provechoso camino del espíritu [...]. En plena reacción [política] estamos en materia de árboles; lo mismo que en materia de libertades; nuestro pueblo no ha sabido conservar éstos, y ha ayudado a destruir aquellos; y no urge menos restaurar los unos que los otros<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> COSTA, Joaquín (1925): *La Fiesta del Árbol*, edic. facs., Huesca, 1997, pp. 34-35, 41, 44. Y, en p. 69, cita de Alberto NIN FRÍAS: “Amemos al que nos da sombra en el rigor del estío, asilo cuando crueles nos azotan las lluvias y el viento, fruta agradable cuando nos devora la sed, madera para fabricar objetos domésticos, combustible para el hogar, y vigas para soportar la techumbre que nos protege contra las inclemencias de la atmósfera”. El delicioso e instructivo libro del ingeniero de montes Andrés Avelino de ARMENTERAS titulado *Árboles y Montes. Curiosidades Artísticas e Históricas de los Montes con la explicación de las más beneficiosas influencias del arbolado y de las más importantes nociones forestales*, Madrid, 1903, 275 pp., está dedicado en su totalidad a exaltar y exponer estas mismas ideas. Véanse, a título ilustrativo, las pp. 11-12 y 16. Un tratamiento modernizado de los mismos temas, breve pero completo, ya clásico, en términos técnicos experimentales, a la vez que éticos y políticos, puede verse ya en el ecologista suizo Ernst KREBS (1974): “Los efectos benéficos del bosque”, en *El gran libro del bosque*, Barcelona, Ed. Blume, pp. 161-193. Sobre las experiencias históricas al respecto, usos industriales de la madera, etc., véase PERLIN John: *Historia de los bosques. El Significado de la Madera en el Desarrollo de la Civilización*, Madrid, 1999. GAIA. *Proyecto 2050*. En cuanto a la contribución de los árboles a la higiene y el embellecimiento de las ciudades, uno de los logros más conocidos de la Fiesta del Árbol, véase, p. e. el temprano folleto de Francisco CARRERA Y JÚSRIZ *Los árboles y la cultura cívica. Fiesta del Día del Árbol. Su importancia social, sanitaria y estética*, La Habana, Cuba, 1923. Para una versión actualizada, en clave ecologista, de los “tipos de bosques”, “aprovechamientos”, “funciones que cumplen”, “amenazas directas o indirectas” a que están sometidos, “consejos para su protección”, etc., véase el citado folleto de ARBA: *Bosque*, Madrid, 2013. Y sobre los efectos terapéuticos de los bosques y los parques, MUIR, Richard: *Ancient Trees*, Gloucestershire, 2005; en especial el apartado “Trees on the brain”, pp. 114-138.

Y unos años más tarde, en 1904, con motivo de la misma efemérides en el pueblo frutero zaragozano de Ricla, les dice por carta a los escolares:

No os distraigáis, como algunos hombres, en labrar flores de trapo o de papel; colaboradores en el plan de la creación, haced flores de verdad, de las que nacen, viven, se agostan y granan; con el alcalde, con el médico, con el juez, con vuestros padres y hermanos mayores, seguid convirtiendo los llamados Juegos Florales en Juegos Frutales. Proteged el árbol como él os protege, y sirve a vosotros, y ayudadle a crecer y a multiplicarse<sup>45</sup>.

Necesarios, sagrados, mágicos..., lo más importante sigue siendo que, tanto por razones biológicas como emocionales, los árboles han resultado siempre imprescindibles para los humanos.

---

<sup>45</sup> *Íb.*, p. 53.

## LO SAGRADO Y LO PROFANO. ALUCINÓGENOS Y BRUJAS.

*“Es probable que no exista en el mundo un asunto acerca del cual difieran tanto las opiniones como éste de la naturaleza de la religión, y componer una definición de ella que satisfaga a todos es ciertamente imposible” (FRAZER, 1922).<sup>46</sup>*

Lo sagrado y lo profano en las plantas, árboles o bosques, no es más que un caso particular de lo sagrado y lo profano en general. Indagaremos, pues, sobre en qué consisten y como se relacionan estos conceptos, en general. Y, a continuación, veremos cómo aparecen o se reflejan estos mismos fenómenos en el mundo mental sobre los árboles.

Bajo la influencia de las teologías imperantes en su tiempo (1858-1917), Émile Durkheim (1912) mantuvo que, como por ejemplo, el hombre y la mujer, los fenómenos sagrados y los profanos serían de distinto género o naturaleza, completamente heterogéneos y, por tanto, clara y fácilmente diferenciables. Se trataría, según este autor y sus seguidores, de una *heterogeneidad absoluta*, que concreta en los siguientes términos:

En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos *categorías* de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada en comparación a esta otra: pues el bien y el mal son dos especies contrarias del mismo género, a saber el género moral, lo mismo que la salud y la enfermedad no son sino dos aspectos de un mismo orden fáctico, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano, en todo lugar y tiempo, como dos géneros separados, como dos mundos entre los que no hay nada en común. Las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; *son de naturaleza distinta*<sup>47</sup>.

Pero esta distinción analítica, mental, “teórica” en el sentido de idealista, “que no sustenta la Etnografía” posterior a Durkheim, “nunca ha sido una distinción *real* [observable] en la vida de las sociedades humanas” –dice Salvador Rodríguez Becerra (2009), por citar un caso señero, entre otros muchos estudiosos de las romerías y fiestas

---

<sup>46</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, ed. 1984, p. 76.

<sup>47</sup> DURKHEIM, Émile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, p. 34. Sobre la heterogeneidad *absoluta* del hombre y la mujer, cabe recordar aquí que, en la *naturaleza*, tanto en el reino vegetal como en el animal, se dan varias situaciones intermedias (hermafroditismo, órganos sexuales desarrollados o atrofiados, caracteres primarios y secundarios, proporción hormonal, aspectos físicos y psíquicos, transformación del macho en hembra, p.e. en ciertos peces, en condiciones extremas, para asegurar la continuidad de la especie, etc.) y en cuanto a los animales *humanos* que, más allá de las diferencias sexuales, sociales, etc., existentes, todos quedamos igualmente incluidos en la categoría superior *persona*.



locales que se conservan en la actualidad. Y, así, en las romerías de muchas sociedades mediterráneas parece haberse dado, más bien,

una confluencia de espacios (ermitas y santuarios) y tiempos sagrados (fiestas) pero también profanos, que se entretajan, o que quizá en ningún caso están separados<sup>48</sup>.

Por su parte, Mircea Eliade (Bucarest 1907-Chicago 1986), el investigador de las religiones más famoso que conoció el siglo XX, comienza su *Tratado de Historia de las Religiones* (1940, 1948, 1974 en su primera versión en castellano) advirtiéndole de que los fenómenos religiosos son de una complejidad laberíntica, casi inextricables.

Desgraciadamente para el analista, dice el autor húngaro, no existen ni han existido hechos religiosos en “estado puro”, es decir, simple, en época o parte alguna: “ni en las sociedades cuya historia se puede seguir ni entre los *primitivos* menos civilizados”<sup>49</sup>.

Desde el punto de vista teórico, los estudiosos de esta suerte de fenómenos humanos<sup>50</sup> se encuentran casi siempre “ante fenómenos religiosos complejos que suponen una larga evolución histórica”.

Y, desde el punto de vista práctico, añade el mismo autor:

La heterogeneidad de los *hechos sagrados*, que turba desde un principio, llega poco a poco a paralizarnos. Porque se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmogonías, de teogonías, de hombres consagrados, etc. Y cada categoría tienen su morfología propia, de una riqueza exuberante e intrincada. Nos encontramos

---

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador: “Las romerías, entre lo sagrado y lo profano. Una perspectiva antropológica desde Andalucía”, en *Las romerías. Ritos y símbolos*, Salamanca, 2009, p. 13. Véase asimismo, en lo que se refiere a hechos observables, HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio: “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”, en *Zainak*, 26 (2004), pp. 481-521. MALDONADO, Luis: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975.

<sup>49</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, ed. 2000, pp. 56 y 60.

<sup>50</sup> H. HUBERT y M. MAUSS se esforzaron mucho en los primeros años del siglo XX (e.c.) en establecer una distinción precisa: “La magia nos presenta un conjunto de ritos tan eficaces como el *sacrificio* [religioso]. Pero a estos ritos les falta la adhesión de la sociedad (p. 71). Pero, el poder de los sacerdotes y el de los magos, y en consecuencia el miedo de las gentes a los mismos “tienen el mismo carácter, todos ellos proceden de una idéntica idea general. A esta noción la hemos dado el nombre de *mana*, tomado de las lenguas malayopolinésicas”, que, con distintas formas lingüísticas, está muy generalizado en las diferentes culturas del mundo. “El término *mana* es simultáneamente sustantivo y adjetivo y verbo; designa atributos, acciones, naturalezas y cosas. Se aplica a los ritos, a los actores, a las materias, a los espíritus de la magia y a los de la religión” (p. 77). En los fenómenos religiosos “hay varios sistemas: el de la religión, el de la magia y otros más”. A su vez, “por ejemplo la adivinanza y lo que ha dado en llamarse folklore *constituyen sistemas de tipo religioso* comparables a los [sistemas religiosos] precedentes” (p. 76). En MAUSS, Marcel: “La magia”, incluido en *Lo sagrado y lo profano. Obras, I*, ed. españ. de 1970, pp. 70-78. Lo mismo diría unos años después su sobrino, Emile DURKHEIM (1912), en *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed. española de 1982, pp. 37 a 42, para lo que se refiere a la magia, y p. 32 y otras en lo que concierne al folklore.

así ante un material documental inmenso y heteróclito, ya que un mito cosmogónico melanesio o un sacrificio brahmánico no tiene menos derecho a ser tomado en consideración que los textos místicos de una Santa Teresa o de un Nichiren, que un tótem australiano, un rito primitivo de iniciación, el simbolismo del templo Baraburun, la vestidura ceremonial y la danza de un chamán siberiano, las piedras [o los árboles] sagrados que encontramos por doquier, las ceremonias agrarias, los mitos y los ritos de los grandes dioses, la instauración de un rey en las sociedades arcaicas o las supersticiones vinculadas a las piedras preciosas, etc. Cada documento puede ser considerado como una *hierofanía* [manifestación de *lo* sagrado] en la medida en que, a su manera, expresa *una modalidad* de *lo* sagrado y un momento de su historia, es decir, una experiencia de *lo* sagrado entre las innumerables variedades existentes<sup>51</sup>

Los historiadores de las religiones suelen distinguir por comodidad entre lo *sagrado* o *religioso* y lo *profano*, *secular* o *laico*, definiendo lo segundo (lo profano, lo no religioso) por simple oposición a lo primero (lo sagrado): es, pues, religioso lo que no es profano. O a la inversa. Y, en la misma línea, oponen estos estudiosos la persona u *homo religiosus* al *homo profanus*. Pero, si como hemos visto, no existe ni ha existido nunca, en ninguna parte, el *hecho religioso puro*, no existe ni puede haber existido tampoco el *homo religiosus puro*. Todos los hechos de esta naturaleza observables aparecen en la práctica más o menos inextricablemente mezclados. Y todos los seres humanos, en nuestra condición de productos sociales *históricos* (y no sólo biológicos), tendríamos en nuestros juicios y pensamientos, consciente o inconscientemente, y, por tanto, en nuestros sentimientos y conductas, más o menos componentes *naturales*, es decir, *naturalistas* o *laicos*, y *religiosos*<sup>52</sup>. El *homo religiosus* y el *homo profanus* vendrían a ser así, en suma, categorías o instrumentos de análisis (herramientas de trabajo, conceptos clave), al igual que el *homo economicus* de los economistas o el *homo philosophicus* de los filósofos, con los que se intenta orientar la navegación indagadora por los oscuros parajes de este maremágnum del espíritu humano.

En la misma línea de pensamiento, el carácter religioso o profano de los objetos materiales o inmateriales a considerar (accidentes geográficos, bosques, árboles, templos, personas, animales, ritos, instrumentos de culto, cánticos, ideas, etc., etc.) no depende del objeto en sí mismo sino de las sensaciones, sentimientos, ideas, creencias, pensamientos, conductas, etc., que, por las razones que fuere, suscitan en una o más personas de las colectividades en que se hallan o los contemplan en un momento y un

<sup>51</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, ed. 2000, p. 64.

<sup>52</sup> MALINOWSKI, B.: *Magia, ciencia y religión*, p. 13, abre su conocida disertación sobre este punto con el siguiente párrafo. “No existe pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia”. Vid. asimismo ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, *passim*, en especial, pp. 180, 196 y 197 a 199. BATAILLE, G.: *Teoría de la religión*, añade: “la trivial oposición entre ‘materialismo’ y ‘espiritualismo’ en cuestión religiosa[...] queda como una simple renuncia a pensar” (p. 98-100, contraportada, etc.).

lugar histórica y geográficamente determinados. De modo que, en el mismo “objeto de sensaciones” en el que el *homo religiosus* percibe una manifestación evidente de lo sagrado, el hombre o la mujer natural, “naturalista”, no encontrará más que formas, ideas y sentimientos laicos, “seculares”. Y todo ello con independencia de que pueda percibir esos mismos “objetos de sensaciones” como más o menos bellos, profundos, conmovedores o espirituales que el *homo religiosus*<sup>53</sup>.

De este principio básico se desprenden, a mi juicio, al menos tres corolarios: El primero es que *un mismo objeto material* (montaña, árbol, bosque, templo, imagen, etc.) puede provocar ideas, sentimientos o creencias *religiosas* distintas, y aún opuestas, en distintas épocas históricas, culturas, grupos sociales, personas, etc., según sucede a menudo en los casos, por otra parte muy numerosos, de superposición o sustitución de cultos en torno a una misma advocación o lugar. Y, así, según veremos más adelante, el *árbol* sagrado más conocido de las religiones de origen judaico, la encina de Sikem, es venerada por igual en el siglo XX de la e.c., bajo supuestos espirituales distintos (teologías incompatibles entre sí)<sup>54</sup>, por judíos, cristianos y musulmanes.

No se trata, desde luego, y como ya he sugerido de un caso aislado:

Se constata una tendencia bastante generalizada [escribe Juana Torres] en las distintas

---

<sup>53</sup> Las personas no creyentes en una u otra de las distintas fes religiosas conocidas —dice Ch. HITCHENS (2007) en *Dios* (2010, pp. 19-20)— “no somos inmunes al reclamo de lo maravilloso, del misterio y del sobre recogimiento: tenemos la música, el arte y la literatura, y nos parece que Shakespeare, Tolstói, Schiller, Dostoievski y George Eliot plantean mejor los dilemas éticos importantes que los cuentos morales mitológicos de los libros sagrados” de las diferentes religiones. Por su parte, Joseph CONRAD (1916) escribe en el mismo sentido, en una nota sobre *La línea de sombra*: “El mundo de los vivos contiene suficientes maravillas y misterios como es; maravillas y misterios que actúan sobre nuestras emociones e inteligencia de maneras tan inexplicables que casi justificarían concebir la existencia como un encantamiento”. Sobre la influencia de las distintas creencias filosóficas individuales o de grupo en los comportamientos cotidianos de las personas, desde los primitivos a los superdesarrollados, dice, en síntesis, Edward B. TYLOR (1871), en *Cultura primitiva*, t. II, ed. esp. de 1981, p. 186, que: “Tanto los que viven para un solo mundo” como los que piensan en una vida *post-mortem*, “tienen altos motivos de virtud comunes; el noble respeto de sí mismos que les empuja a la clase de vida que consideran digna de ellos; el amor a la bondad por sí misma y por sus resultados inmediatos; y, además de esto, el deseo de hacer el bien que sobrevivirá a quien lo hace, que no estará, ciertamente, en la tierra de los vivos para ver su obra, pero que puede, sin embargo, gozar por adelantado de sus esperanzas, en una cierta medida de satisfacción presente”. Étienne PIVERT DE SENANCOUR [Marcel PROUST] enseñada ya más o menos lo mismo, unos setenta años antes, en la carta n° XLIV de su filosófica y artística obra *Oberman* [hombre de las cumbres], reescrita varias veces entre 1803 y 1840, Ed. esp. de 2010, pp. 338-356, donde compara la ética del *homo religiosus* con la del *homo laicus*. Y un poco más adelante precisa el mismo TYLOR, con variedad de situaciones y ejemplos (pp. 190-191 y ss.), tomadas de las distintas ecologías, que, “*animismo* es una palabra que sobrepasa su estrecha significación de doctrina de las almas [...]. Se afirma, prácticamente, que la idea de las almas, de los demonios, de las divinidades, y cualquier otra clase de seres espirituales, son concepciones de naturaleza totalmente similar, constituyendo las concepciones de las almas las únicas originales de las series”.

<sup>54</sup> BLOOM, Harold (2005): *Jesús y Jahvé. Los nombres divinos, passim*.

culturas y religiones a asociar determinados lugares (como los árboles, las cuevas, las cimas de las montañas, etc.) con la presencia de la divinidad y de ahí que esos lugares susciten gran respeto en los visitantes. Se trataría de una especie de ubicación preferente para honrar a los dioses de cualquier religión. La idea es que *los lugares* conservarían su carácter sagrado a pesar de la suplantación de diferentes ritos; de ello se deriva un principio religioso consistente en creer que el *numen* (divinidad) y la *dynamis* (fuerza divina) de un determinado lugar permanecen allí aunque cambie el dios y el culto religioso. Así se explica la perseverante insistencia por parte de paganos y cristianos en ocupar los recintos previamente ocupados por otros para sus actividades de culto<sup>55</sup>.

En otras ocasiones se han compartido los templos (mitráicos y cristianos en el siglo IV, mezquita-iglesia de Córdoba en el s. VIII e.c., etc., etc.), del mismo modo que se pueden disfrutar en común los distintos espacios públicos (plazas, parques, montañas, playas, campos de fútbol, etc.).

En Nueva York (EE.UU), por ejemplo, en la sede de Naciones Unidas, existe un pequeño oratorio común, sin imágenes ni símbolo particular alguno, para atender a las necesidades de orar o similares de los distintos creyentes de los diversos cultos religiosos existentes al día en el mundo. Sucedió en esencia lo mismo en la Edad Media europea, cuando, según es bien sabido por los estudiosos de las religiones o de la historia del arte, como consecuencia de la política de asimilación del papa Gregorio Magno (590-604), numerosas esculturas de dioses o héroes de las religiones precedentes, griegas, romanas, etc., fueron transformadas en imágenes de “santos” cristianos<sup>56</sup>.

En sentido inverso, una misma deidad o cualidad atribuida a la misma puede ser representada por objetos distintos, cambiantes, y muy diversos. Para la mayor parte de los romanos, los dioses existían, pero,

---

<sup>55</sup> TORRES, Juana (2007): “La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflictos entre paganos y cristianos”, *Ilu*, XVIII (2007), p. 96. Y, para un estudio arqueológico, actualizado a esa fecha, de lo que concierne a Hispania, ROMÁN PUNZÓN, Julio M.: “Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, *Ilu*, XVIII (2007), pp. 169-175.

<sup>56</sup> ADHEMAR, Jean: *Influencias Antiques dans l'Art de Moyen Age Français. Recherches sur les sources et les themes d'inspiration*, London (1939), [Kraus Reprint, Nendel, Liechtenstein, 1969]. MÂLE, Émile: *L'Art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Etude sur les originnes de l'iconographie du Moyen Age*, Paris, 1924. SAINTYVES, P. (1907): *Les saints successeurs des dieux*. La política de protección de los templos e imágenes por razones estéticas, se remonta, al menos, a finales del s. IV e.c. MARCOS, Mar (2008): “Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad”, *Bandue*, 2 (2008), p. 134. En el año 386, Libanio, en *Oratio pro templis* (20, 8-9; 31-48), le pide al emperador cristianista Teodosio “que se cumpla la ley y que sean los magistrados los encargados de hacerlo. Se están destruyendo, dice, valiosas obras de arte: una estatua de Asklepio atribuida a Fidias ha sido destruida en Beroea, y en Edesa, en la frontera con Persia, se ha destruido un templo inmenso que era una fortaleza para sus habitantes en tiempos de guerra y una atalaya desde la que se supervisaba un territorio inmenso. Los monjes se habían ganado la voluntad de la esposa del prefecto de Oriente, Cinegio, quien actuaba en su celo iconoclasta influido por ella (*Oratio*, 30, 46)”.

en defensa de su *castitas* se negaban a representarlos con figura humana [escribe Hipólito Riesco], y sólo cuando, a través de los etruscos, les llegaron las influencias griegas, en el s. VI a.e.c., se dispusieron a darles figura antropomórfica; hasta entonces les había sido suficiente señalar su presencia en los lugares sagrados con *objetos multiformes o deformes*, con *signa* que, de un modo otro, sugiriesen algún aspecto –principalmente la actividad– del dios: el fuego representaba a Vesta allí donde estuviese, una piedra representaba a Júpiter Feretrio, un mojón al dios Termino, un roble a Júpiter, un mirto a Venus, etc.<sup>57</sup>.

El fenómeno de destrucción o, por el contrario, asimilación y conversión en propias de las imágenes o templos rivales, con sus correspondientes avances y retrocesos en ambos sentidos, que se ha repetido muchas veces en las distintas épocas y culturas del planeta<sup>58</sup>, ha llegado hasta nuestros días. Y, así, por poner un ejemplo cercano entre otros muchos conocidos, cuando en los años ochenta del siglo pasado recorrí andando *Las rutas del Cid* (1988) para escribir el libro-guía correspondiente, me encontré con la sorpresa de que el “Niño Jesús”, “muy milagroso”, de la ermita soriana de *Termes* (la *Agriza* del ‘Cantar de Mýo Çid’), conservado ya entonces en la iglesia del vecino Montejo por razones de seguridad, era en realidad un “eros durmiente” de época romana (s. I e.c.), es decir, una imagen de la misma factura, entre otros varios, que el que puede contemplarse en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid)<sup>59</sup>. El mármol de *Termes* figuró expuesto después varios años como “Niño Jesús” medieval en el Museo Numantino (Soria), hasta que un par de años después de que se publicase mi referido libro (donde mostraba también el miliario de la calzada de Quinea que se exhibe ahora a la entrada del Museo de Tiermes), fue “retirado para estudio”.

Mucho más conocido por los lectores será, sin duda, el caso del busto de Voltaire que, confundido con un “Santo”, estuvo haciendo “milagros” en Chile, en la segunda mitad del siglo XIX, hasta que el obispo local (hacienda del prominente político Ramón Errázuriz) fue con su mejor intención a visitar el lugar y se percató de la verdadera identidad del supuesto “santo” o “espíritu” subyacente a la imagen<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito B. (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, Zamora, 1993, p. 24.

<sup>58</sup> TEJA, Ramón (2007): “De Menute a Abukir: La suplantación cristiana de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)”, *Ilu*, XVIII (2007), p. 101. “Aunque transformado el templo en santuario cristiano, el *numen* seguía apegado al *lugar*: se cumplió así, según R. HERZOG, un principio bien instalado en la historia comparada de las religiones según el cual la *dynamis* divina se manifiesta en un determinado lugar aunque cambie la divinidad tutelar [...]. Por ello, si Teófilo había ‘neutralizado’ el culto pagano de Isis, el siguiente paso de su sucesor, su sobrino Cirilo (412-444) era intentar cristianizarlo”.

<sup>59</sup> GARCÍA PÉREZ, Guillermo: *Las rutas del Cid*, ed. 2000, p.333.

<sup>60</sup> ALAMPARTE, Julio: *Andanzas por la Vieja España*, 1961, p. 37. “El cambio de diosas paganas en santas [cristianas] es relativamente frecuente. En Andalucía, en Lebrija era famosa una imagen de la Virgen a la que llamaban familiarmente *Mariquita de Marmolejo*, que en realidad era una estatua romana”, recoge CARO BAROJA, J. en *Ritos y mitos equívocos*, 1974, p. 67.

El segundo corolario consiste en que, dejando ahora a un lado los fraudes, simulaciones, hipocresías o convencionalismos al uso, las percepciones o sensaciones *auténticas* son, además, independientes de la existencia *real*, o no, del ente, espíritu, fenómeno o causa que se supone ordinariamente que las produce, según evidencia, entre otros muchos, el conocido caso de los aquelarres de las brujas<sup>61</sup>.

La psiquiatría clínica, por un lado, y la antropología social, por otro, han demostrado que cuando las brujas antiguas, medievales, modernas o contemporáneas narran su participación en aquelarres u otros eventos, cuentan *su* verdad. Como ya advirtiera en Metz en 1545 el justamente celebrado Andrés Laguna (Segovia, 1499-Guadalajara, 1559), médico, farmacólogo, botánico y europeísta de importancia mundial, en sus conocidos comentarios al *Dioscórides* (1555), el famoso ungüento de las brujas es un producto *real*, mezcla de distintas sustancias alucinógenas (extractos de plantas) con otras inofensivas (superchería y ritos para embaucar u ocultar la composición real), que frotado en partes sensibles del cuerpo y absorbidos directamente el atropomine y otros alcaloides tropanos a través de la piel, permitía “viajar” mucho antes de que, en la segunda mitad del siglo XX, se extendiera en las grandes poblaciones del mundo occidental el consumo de las drogas psicodélicas actuales. He aquí, en síntesis, su instructivo relato:

Había una jarra medio llena de determinado ungüento [...] con el que se untaban [...], de efectos soporíferos [...], que estaba hecho de hierbas [...] como la cicuta, el *solano* [belladona], el beleño y la mandrágora [...]. Procuré de hacerme con un buen bote, [...], que utilicé para untar de los pies a la cabeza a la mujer del verdugo [enferma de celos] que se había vuelto medio frenética. Al ser untada cayó de súbito en un sueño profundo. [Tras muchos esfuerzos médicos], al cabo de XXXVI horas la restituí en su juicio y recuerdos [...]. Las primeras palabras que dijo fueron: ‘Por qué en tan mal punto me despertasteis’. Estaba rodeada por todos los placeres y deleites del mundo. Y vueltos los ojos al marido, le dijo sonriendo: “Tacaño, has de saber que te he puesto el cuerno con un galán más mozo y más estirado que tú [...]. Se deshacía porque de allí nos fuésemos, y la dejásemos volver a su dulce sueño, del cual poco a poco la distrajimos, *aunque siempre le quedaron ciertas opiniones vanas en la cabeza* [...]. De donde podemos conjeturar, que todo cuanto dicen y hacen las desventuradas brujas es *ilusorio*, sueño causado por los brebajes y ungüentos [...], los cuales, de tal suerte, les corrompen la memoria, y la fantasía, que se imaginan las cuitadillas, y aún firmísimamente creen *que todo lo que han soñado mientras dormían lo hicieron despiertas* [...]. En los procesos judiciales confiesan que hacen pactos con el Demonio [...], que han conocido muchas veces carnalmente al Demonio [...]. Pero, la mayor parte de cuanto dicen, es devaneo: pues ni con el espíritu, ni con el cuerpo, *jamás* se separan del lugar a donde caen agravadas del sueño<sup>62</sup>.”

Andrés Laguna fue médico de Carlos I, del papa Julio III y de Felipe II, con quien consiguió promover el Jardín Botánico de Aranjuez. Su traducción y comentarios

<sup>61</sup> HARNER, Michael J.: “El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea”, en IDEM: *Alucinógenos y chamanismo*, 1976, pp. 138-164.

<sup>62</sup> LAGUNA, Andrés: *Pedaccio Dioscórides Anazarbeo acerca de la Matería Médica Medicinal* [...], Anvers, 1555, ed. de Salamanca, 1566, facs. de 1999, s.v. *Solanum*: Solano: Yerba Mora, p. 422.

al *Dioscórides* fueron famosos en toda Europa: se reeditó veintidós veces hasta el siglo XVIII. No era, pues, un desconocido para los señores doctores de la *Sancta* Inquisición. Y, sin embargo..., entre los siglos XV y XVIII, cuando se suele considerar ya superado el oscurantismo medieval, varios cientos de miles de personas, en su inmensa mayoría mujeres, muchas de ellas mentalmente trastornadas, fueron cruelmente torturadas y asesinadas, con total impunidad, a cuenta del “cuento” de las brujas”, en las cultas y desarrolladas sociedades occidentales de Europa y América<sup>63</sup>. Entre la acusación y la ejecución, mediaban, naturalmente, los correspondientes procesos judiciales, controlados por tribunales eclesiásticos o civiles.

Semejantes cacerías de humanos, más brutales aún, si bien se mira, que las posteriores de Jósif Stalin y otros personajes más cercanos a nosotros<sup>64</sup>, por motivos políticos o político-religiosos, sobrevivieron incluso al movimiento racional de la Ilustración, prolongándose, en efecto, hasta finales del siglo XVIII<sup>65</sup>.

Ni un solo santo criticó la práctica de la tortura y quema de ‘brujas’, herejes [apunta certero el astrofísico Carl Sagan, uno de los paladines finiseculares de la lucha de la ciencia contra el oscurantismo]. ¿Porqué? ¿No eran conscientes de lo que ocurría? ¿No eran capaces de captar su maldad?<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Las cifras concretas varían de unos autores a otros, ya que, a las dificultades inherentes a esta suerte de cálculos (distintos tipos de penas y tribunales, conservación o no de la documentación, existencia o no de estudios concienzudos al respecto, etc.), hay que añadir que no todos se refieren al mismo espacio temporal y geográfico (reinos, condados, naciones, estados, etc.). Francisco AGUILAR PIÑAL (2010) dice así, en *La quimera de los dioses*, que sólo en Alemania, entre 1450 y 1550, “fueron asesinadas más de cien mil mujeres acusadas de brujería” y que, “entre 1550 y 1700 fueron quemadas en la hoguera en todo Europa alrededor de un millón de brujas” (p. 220). Pero, en la página 497 del mismo libro da cifras muy inferiores, entre 1450 y 1750, para el conjunto de Europa y América. SAGAN, C. (1995): *El mundo y sus demonios*, ed. esp. 1997, escribe, por su parte: “Nadie sabe cuantos fueron ejecutados en total: quizá cientos de miles, quizá millones” (p. 143). En Gran Bretaña, a mediados del siglo XVII, “un punzador de galeras confesó que había causado la muerte de más de doscientas veinte mujeres en Inglaterra y Escocia por el beneficio de veinte chelines la pieza” (*Ib.*, p. 141).

<sup>64</sup> Se trataba, dice Anna FOA, con referencia a la situación en Alemania católica de 1631, “de un mecanismo autodestructivo análogo a las que se han puesto en movimiento en otros momentos históricos más cercanos a nosotros: el Terror jacobino en la Francia revolucionaria, la sospecha y la persecución en los regímenes totalitarios, en el nazismo y en el comunismo”. En SPEE, Friederich von (1631): *I processi contro le streghe (Caucio criminalis)*, ed. 2004, p. 12.

<sup>65</sup> Véase SAGAN, C. (1995): *El mundo y sus demonios*, ed. esp. 1997, p. 245: “La última ejecución por brujería en Holanda, cuna de la Ilustración, fue en 1610; en Inglaterra, en 1684; en América, en 1692; en Francia, en 1745; en Alemania, en 1775, y en Polonia, en 1793. En Italia, la Inquisición condenó a muerte a gente hasta finales del siglo XVIII y la tortura inquisitorial no se abolió en la Iglesia católica hasta 1816. El último bastión defensor de la realidad de la brujería y la necesidad de castigo han sido las Iglesias cristianas”. En Suiza (Friburgo) en 1731. En España (Zaragoza) en 1621 y, en efígre, María *Soliña* (Galicia) en el mismo año.

<sup>66</sup> *Ib.*, p. 167.

Ahora bien, según recoge este mismo autor, tampoco faltó quien, desde las primeras décadas del siglo XVII, con riesgo para su propia vida y, desde luego, para su promoción personal<sup>67</sup>, como sigue sucediendo a diario, denunciara sin paliativos estos juicios-farsa de consecuencias trágicas para tantos infortunados.

En *Las brujas y su mundo* (1961), un libro ya clásico en el tema, don Julio Caro Baroja mostró ya cómo, con motivo de un famoso auto de fe sobre brujería celebrado en Logroño en 1610, uno de los jueces inquisidores, Alonso de Salazar y Frías, orientado, por un lado, por los escritos precedentes del doctor Laguna y del humanista Pedro de Valencia, y, por otro, por su conocimiento, conciencia y experiencia de los requisitos que debe respetar un proceso judicial con garantías que aspire a emitir una sentencia justa, tras una investigación exhaustiva sobre éste y otros casos análogos, puso de manifiesto, en los informes correspondientes, que se tratada de procesos irregulares basados en fantasías, delaciones interesadas, declaraciones de testigos falsos, alucinaciones, autoinculpaciones obtenidas bajo tortura, psicosis colectivas provocadas por los predicadores, etc.

Adelantándose así de modo considerable [dice Caro Baroja] a los que difundieron en Europa ideas concebidas en el mismo sentido, merced a averiguaciones de las que [habla a continuación] y que, aunque menos originales, han alcanzado mayor fama que las prolijas averiguaciones de Salazar.<sup>68</sup>

Una veintena de años después, en 1631, el poeta religioso y piadoso sacerdote jesuita Friederich Von Spee (1591-1635), que había sido confesor de las acusadas de brujería en la ciudad alemana de Wurzburg, sin que lograra convencerse de que ni una sola de las muchas mujeres condenadas a la hoguera que pasaría por su oído fuese culpable, publicó un librito demoledor, *Cautio Criminalis* (Precauciones para los acusadores), con el que adquirió en seguida justa fama, “donde exponía la esencia de aquel terrorismo Iglesia-Estado contra los inocentes”<sup>69</sup>.

No es fácil encontrar este texto en las bibliotecas públicas españolas. Ni en el original latino ni en las traducciones al francés, al inglés o al italiano. Al parecer no

---

<sup>67</sup> FOA, Anna (1986): “Introduzione”, en SPEE, Friederich von (1631): *I processi contro le streghe (Cautio criminalis)*, Roma, 2004, pp. 9, 26 y otras.

<sup>68</sup> CARO BAROJA, J. (1961): *Las brujas y su mundo*, sexta ed., Madrid, 1982, p. 238. AZURMENDI, Mikel (2013): *Las brujas de Zugarramurdi*, Córdoba, 2013. Anna FOA (1996), en en la “Introduzione” a la edición del citado libro de Friederich von SPEE, dice que tanto en España como en Italia la Inquisición empezó a tener dudas importantes sobre el cuento de los “pactos con el diablo y el sabat” a finales del siglo XVI. En esos años comenzó a circular “manuscrita” en Italia una *Instructio de formandes procesibus contra sagas* que, al parecer, no tuvo ningún efecto sobre la Inquisición romana hasta 1620, pero que habría servido para promover las *Nuevas Instrucciones* de la Inquisición española, conocidas desde 1614, que tuvieron un efecto inmediato. Cfr.: *I processi contro le streghe*, Roma, ed. 2004, pp. 24-25.

<sup>69</sup> SAGAN, C. (1995): *El mundo y sus demonios*, ed. esp. de 1997, p. 439.



existe aún traducción al español. El citado Carl Sagan reproduce un extracto del mismo, del que conviene reproducir aquí algunos puntos, escogidos para hacerse una idea de la naturaleza e índole de los procesos judiciales contra las “brujas”.

Von Spee, en su condición de sacerdote cristiano de la época, “creía en la magia y en la intervención del Demonio en la vida humana. Por lo que se entiende [dice Caro Baroja] que reducía el problema un a asunto de justicia mal administrada”<sup>70</sup>. Veamos, pues, en síntesis, la claridad y la contundencia con qué denunció estos trágicos fraudes judiciales:

1. Por increíble que parezca, entre nosotros, alemanes, y especialmente (me avergüenza decirlo) entre católicos, hay supersticiones populares, envidia, calumnias, maledicencias, insinuaciones y similares, que, al no ser castigadas ni refutadas, levantan la sospecha de brujería. Ya no Dios o la naturaleza, sino las brujas son las responsables de todo.

9. Si los desvaríos de un demente o algún rumor malicioso y ocioso (porque no se necesita nunca una prueba del escándalo) señalan a una pobre mujer inofensiva, ella es la primera en sufrir.

10. [Si, de acuerdo con las opiniones morales dominantes en la época], ha llevado una vida mala e impropia [...], debe ser culpable. Por otro lado, si su vida ha sido buena, es igual de condenable; porque las brujas siempre simulan con el fin de aparecer especialmente virtuosas..

24. La condenan pues a muerte sin escrúpulos. Pero la habrían ejecutado aunque no hubiese confesado; porque, en cuanto la tortura ha empezado, la suerte ya está echada; no puede escapar, tiene que morir a la fuerza.

28. Si muere bajo tanta tortura, dicen que el diablo le rompió el cuello.

31. La acusada no puede librarse nunca, el comité investigador caería en desgracia si absolviera a una mujer; una vez arrestada y con cadenas, tienen que ser culpable, por medios justos o ilícitos.

35. Sigue mi consejo y, antes de soportar todos estos males, di que eres culpable y muere, no escaparás, porque sería una desgracia catastrófica para el celo de Alemania.

36. Cuando, bajo la tensión del dolor, la bruja ha confesado, su situación es indescriptible. No sólo no puede escapar, sino que también se ve obligada a acusar a otras que no conoce, cuyos nombres con frecuencia ponen en su boca los investigadores o sugiere el ejecutor, o son los que ha oído como sospechosas o acusadas. Éstas a su vez se ven forzadas a acusar a otras, y éstas a otras, y así sucesivamente: ¿quién puede dejar de ver esto? [...] <sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> CARO BAROJA, J. (1961): *Las brujas y su mundo*, sexta ed., Madrid, 1982, pp. 250-253.

<sup>71</sup> SAGAN, Carl. “Ciencia y brujería”, en *El mundo y sus demonios*, ed. esp. de 1997, pp.433-452, en pp. 439 a 443. Puede verse también el texto completo, traducido del latín al italiano, en SPEE, Friederich von (1631): *I processi contro le streghe (Caucio criminalis)*, Roma, 2004, pp. 334-345. Quienes hayan seguido en TVE 1 la serie histórica *Isabel*, habrán visto (25.11.2013) que un modesto zapatero judío de Tembleque (Toledo) siguió a finales del siglo XV esta misma suerte con motivo de la *desaparición* de un niño (fenómeno infrecuente pero bien conocido) en el vecino pueblo de La Guardia. Pues bien, a pesar de

En lo que se refiere a la información sobre los fenómenos espirituales, religiosos o demoníacos, que nos proporciona la psiquiatría moderna, en los años sesenta el recién fallecido Carlos Castilla del Pino divulgaba que, si un o una cierta paciente suya *crece*, por ejemplo, que tiene arañas que le pican en los brazos sin piedad, su sufrimiento *real, auténtico, psíquico*, es análogo al que tendría si tales arañas existieran de verdad. Y sucede lo mismo con otras varias suertes de fenómenos de la misma especie, en particular con el caso de los *creyentes* en los “ovnis”, estudiado por extenso y con todo detalle por el mismo y prestigioso astrofísico Carl Sagan<sup>72</sup>. Estudios neurológicos más recientes sobre toda suerte de casos y experiencias *espirituales* de personas o animales (en el laboratorio), nos llevan a las mismas conclusiones, según podrá verse en Oliver Sacks (2012), Michael Shermer (2011), etc., que nos instruyen, además, sobre dónde y cómo aparecen estos fenómenos en el cerebro físico<sup>73</sup>.

A un nivel mucho más pedestre, el de la suerte en apuestas o loterías, la imaginación sigue siendo igualmente libre. Y así, entre personas y situaciones que nos parecen muy “normales”, cuando se supone que todo el mundo sabe ya que, si, por ejemplo, una rifa consta de cien números, cuanto más papeletas de la misma compres más probabilidad tienes de llevarte el premio rifado, todavía vemos año tras año, en el centro de Madrid, a miles de personas que soportan el frío, la lluvia y las colas durante seis o más horas para comprar una participación en cierta oficina de loterías, que suponen que tiene *mana* (o mano), mientras otras muchas de la misma ciudad permanecen vacías.

En cuanto al tercer corolario, se obtiene observando que *un mismo objeto material o espiritual* (lugar de peregrinación o reunión, árbol, reliquia, escultura, pintura, rito, poema, canción, etc.) puede aumentar o disminuir, e incluso perder completamente su capacidad de suscitar ideas o sentimientos religiosos en alguien, sean pocos, muchos o todos, como consecuencia de los cambios de gustos o modas sociales, abandono o supresión, voluntaria o forzosa, de ideas o cultos concretos, competencia espiritual o mercantil entre lugares e imágenes de distinto o incluso del mismo género y especie, etc. Y todo ello, naturalmente, en función de la capacidad de gestión del negocio espiritual, mercantil o político de sus propietarios o administradores

---

las publicaciones al respecto de don Julio CARO BAROJA (1961) y otros investigadores, en dichos pueblos siguen explotando religiosa y turísticamente el fraude de “El Santo Niño de La Guardia”.

<sup>72</sup> SAGAN, C. (1995): *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, capít. sobre “Alucinaciones”, ed. esp. 1997, pp. 119-13, disponible en *Internet*.

<sup>73</sup> SACKS, Oliver: *Hallucinations*, New York, 2012, Picador. NELSON, Kelvin: *The Spiritual Doorway in the Brain. A Neurologist's Search for de God Experience*, London, 2012, Penguin Group. SHERMER, Michael (2011): *The Believing Brain: From Ghosts and God to Politics and Conspiracies-How we Construct Beliefs and Reinforce them as Truths*. New York Times Books.

temporales. Los ejemplos históricos al respecto son innumerables, y se dan en las distintas culturas y partes del mundo.

Michael Shermer (1997) mantiene que “la *gente lista* [talento o preparación] cree en cosas raras porque *está entrenada* para defender creencias y afirmaciones a las que ha llegado por razones poco inteligentes”. Y, en cuanto a la *gente común*, recuerda que Francis Bacon (1610) advirtió ya que “una vez adaptada una opinión (recibida o aceptada)”, tiende a desechar o despreciar la información que la contradice, a la vez que acumula la que la favorece<sup>74</sup>.

Pero Carl Sagan (1995) es aún más explícito:

Una de las lecciones más tristes de la historia es ésta: si se está sometido a un engaño demasiado tiempo, se tiende a rechazar cualquier prueba de que es un engaño. Encontrar la verdad deja de interesarnos. El engaño nos ha engullido. Simplemente, es demasiado doloroso reconocer, incluso ante nosotros mismos, que hemos caído en el engaño<sup>75</sup>.

Por su parte, el psicólogo evolucionista Steven Pinker (1997) comienza el último apartado (“El curioso en busca de lo inconcebible”) del último capítulo (“El significado de la vida”) de su conocido y profundo estudio sobre *Como funciona la mente*, recordando las ideas sobre el caso del célebre y polémico periodista norteamericano Henry Louis Mencken (1880-1956):

La más común de todas las debilidades consiste en creer apasionadamente en lo que de forma patente no es verdad. Es la principal ocupación del género humano.

Y continúa con sus propias conclusiones:

En una cultura tras otra, los seres humanos creen que el alma pervive más allá de la muerte, que los rituales pueden cambiar el mundo físico y adivinan la verdad, y que la enfermedad y la desgracia son causadas y aliviadas por espíritus, fantasmas, santos, hadas, ángeles, demonios, querubines, genios, diablos y dioses. A juzgar por las encuestas, más de una cuarta parte de los norteamericanos cree actualmente en brujas, casi la mitad cree en fantasmas, y la otra mitad cree en el diablo, la mitad cree que el libro de Génesis es literalmente cierto, el sesenta y nueve por ciento cree en los ángeles, el ochenta cree que Jesús resucitó de entre los muertos y un noventa y seis por ciento cree en un Dios o en un espíritu universal. ¿De qué modo la religión se ajusta a una mente que, en principio, pensaríamos que estaba diseñada para rechazar todo lo que no es una verdad evidente?. La respuesta habitual es que eso [...] consuela. [Pero] *por qué* una mente *evolucionaría* para hallar consuelo en creencias que patentemente puede ver que son falsas? [...].

<sup>74</sup> SHERMER, Michael (1997): *Porqué creemos cosas raras. Pseudociencia, superstición y otras confusiones de nuestro tiempo*, Barcelona, 2008, pp. 445. Comentando “el origen, a menudo muy cuerdo, de opiniones que más adelante se han ido haciendo insensatas”, escribe Marcel PROUST (1803): “Las ideas oscuras o profundas, se alteran con el tiempo, y se habitúa uno a considerarlas bajo otro aspecto. Cuando empiezan a hacerse falsas, el pueblo comienza a encontrarlas divinas; cuando se han vuelto completamente absurdas, quiere morir por ellas. Solo a cabo de 20 siglos empiezan a importarle un ardite”. En SENANCOUR, E. P. de: *Obermann*, ed. esp. de 2010, p. 354.

<sup>75</sup> SAGAN, Carl: *El mundo y sus demonios*, ed. esp. de 1997, p. 266,

La religión no es un tema único. Lo que damos en llamar religión en el mundo occidental contemporáneo es *una cultura alternativa* de leyes y costumbres que sobrevivió junto con las del Estado-Nación dadas las vicisitudes de la historia europea. Las religiones, al igual que otras culturas, han producido un gran arte, filosofía y pensamiento jurídico, pero sus costumbres, al igual que aquellas de las demás culturas, a menudo estaban al servicio de intereses de las personas que se encargaban de permitirlos<sup>76</sup>.

En el mismo sentido, el neurólogo David Eagleman (2011) afirma recién que cuanto más a menudo oigamos una cosa, más dispuestos estamos a creerla, con independencia de que sea o no cierta:

Es lo que se conoce como *efecto de ilusión de verdad* [...]. El efecto de ilusión de verdad puso de relieve el peligro potencial que tiene para la gente verse expuesta repetidamente a los mismos edictos religiosos o a los mismos eslóganes políticos<sup>77</sup>.

En suma, que el tristemente célebre Joseph Goebbels (1897-1945) no inventó nada nuevo en materia de publicidad. Se limitó, simplemente, a aplicar sin disimulo, de una forma brutal y exagerada, principios de persuasión que, en el fondo, eran bien conocidos por todos. Tanto por la tradición como por la propia experiencia educativa.

Por su parte, los paleontólogos Juan Luis Arsuaga y Manuel Martín-Loeches (2013) nos dan una explicación de la credibilidad que, si no una mayor profundidad, pudiera tener, al menos, un mayor recorrido temporal:

No es que vengamos del mono, es que nunca hemos dejado de serlo [...]. Si entendemos, como hemos visto en estas páginas, que el ser humano es fundamentalmente *social* y *emocional*, entenderemos también que lo racional ocupa sólo una mínima parte, y que no sea precisamente la más relevante. Si entendemos esto, entenderemos también, por que muchos de los productos más significativos del ser humano se alejan tanto de lo puramente racional y aparentemente lógico<sup>78</sup>.

En consecuencia, y con independencia de las causas o razones que lo motiven, llegamos a la conclusión, buscada a propósito en este estudio, de que cada quien que esté en su sano juicio es muy dueño de ver, sentir o imaginar en cada árbol, bosque, templo o imagen concreta la deidad, espíritu, cualidad física, misteriosa o estética que espere, sienta o esté predispuesto a ver. Con la única condición, naturalmente, de que no

---

<sup>76</sup> PINKER, S. (1997): *Cómo funciona la mente*, ed. españ. de 2011, p. 707. Datos más actualizados, que confirman la misma tendencia, pueden verse en SHERMER, Michael (2011): *The Believing Brain* [...], pp. 3 y 407, donde indica las fuentes correspondientes. En el mismo sentido el historiador norteamericano-español Américo CASTRO declaraba en 1968: “*Societas Veritatis*, Sociedad *Limitada*: Resultado: La mayor parte de lo *creído* por la gente no es cierto”. “Las creencias [mantienen S. PINKER, *Íb.*, p. 113] son inscripciones en la memoria, los deseos son inscripciones de objetivos, el pensamiento es computación, las percepciones son inscripciones activadas por sensores, probar es ejecutar operaciones que se desencadenan en función de un objetivo”.

<sup>77</sup> EAGLEMAN, David: *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona, 2013, pp. 82-83, 145 y 150.

<sup>78</sup> ARSUAGA, J. L. y MARTÍN-LOECHES, M. (2013): *El sello indeleble*, pp. 352 y 294-295.

utilice tales visiones o sentimientos para engañar, dominar, explotar, negar el trabajo, impedir la promoción o, simplemente, molestar al prójimo.

La Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), que, en opinión de *los creyentes* en ella, es la norma básica para propiciar y garantizar la convivencia pacífica y civilizada en el navío espacial que llamamos Tierra, dice al respecto (art. 18):

*Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión: este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.*

Y, en el art. 19:

*Toda persona tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones [...].*

Ahora bien, son la neurología y sus derivadas, la *psiconeurología* y la moderna *neuromagia*, todavía en ciernes, las que han venido a dar un paso más, yo diría que de gigante, en el terreno de las explicaciones sobre cómo y por qué se producen determinadas visiones o ilusiones, tanto en lo que se refiere al mundo físico como en lo que concierne al ámbito propiamente mental o “espiritual”.

Las técnicas neurológicas actuales (TAC, resonancia magnética, RM funcional, etc.) permiten comprobar experimentalmente que el cerebro produce la mente. El cerebro es más amplio y capaz que la mente. Contiene informaciones que producen efectos aunque no lleguen a la consciencia del sujeto. Y, además, puede conocer, otras, instantes antes de que lleguen a la mente.

*Cree* [el sujeto] que tiene contacto directo con el mundo físico, pero esto es una ilusión creada por el sujeto [escribe el neuropsicólogo Chris Frith en 2007]. Mi cerebro crea modelos de mundo físico combinando señales procedentes de los sentidos con expectativas previas; de lo que soy consciente es de esos modelos. Adquiero mi conocimiento del mundo mental –las mentes de los demás– de la misma manera. Aunque no lo parezca, mi contacto con el mundo mental no es más ni menos directo que mi contacto con el mundo físico<sup>79</sup>.

Y lo mismo mantienen unos años después (2011) los investigadores hispanonorteamericanos que aspiran a conocer aún mejor el funcionamiento del cerebro humano indagando en el mundo de las ilusiones y la magia:

Los trucos de magia funcionan [dicen S.L. Macnik y S. Martínez-Conde] porque el proceso de atención y consciencia del ser humano tiene, por así decirlo, un cableado muy fácil de piratear[...]<sup>80</sup>. Cuando comprendamos como funciona la magia en la mente del espectador,

<sup>79</sup> FRITH, Chris (2007): *Descubriendo el poder de la mente. Cómo el cerebro crea nuestro mundo mental*, Barcelona, 2008, p. 202.

<sup>80</sup> De todo lo que he leído en relación con la preparación de este trabajo, desde los estudios sobre el animismo arbóreo de TYLOR o *Las variedades de la experiencia religiosa* de William JAMES (1902, ed. esp. de 1994, p. 48) a los más recientes libros sobre neurología animal o humana, se desprende, a mi

habremos desvelado las bases neuronales de la consciencia misma[...]. Porque la realidad, por asombroso que parezca es ésta: es nuestro cerebro el que construye la realidad, tanto visual como de cualquier otro tipo. Lo que usted ve, oye, siente y piensa *se basa en lo que espera* ver, oír, sentir o pensar. A su vez, sus expectativas se basan en la totalidad de los recuerdos y experiencias previas. Lo que usted ve aquí y ahora es lo que le resultó de alguna utilidad en el pasado[...]. Con todo ello no pretendemos decir que la realidad objetiva no esté ‘ahí fuera’ en el verdadero sentido del término. Sin embargo, todo lo que experimentamos es una simulación[...]. Lo real y lo imaginario comparten la misma fuente física en el cerebro<sup>81</sup>.

En consecuencia, como ya había dicho Mircea Eliade,

Tenemos que habituarnos a aceptar las hierofonías [manifestaciones de lo sagrado] en cualquier parte, en cualquier sector de la vida fisiológica<sup>82</sup>, económica, espiritual o social. En

---

juicio, la idea de que la aceptación individual de supuestos imposibles, desde un punto de vista físico o lógico, de los argumentos y las conclusiones de diferentes ideologías, solo se entienden como consecuencia de una **renuncia personal** (llámese estar “en gracia”, ausente, “colocado”, desconectado, etc.) consciente, inconsciente, amaestrada o provocada (enfermedad, experimento, ilusión, distracción, manipulación, control externo, anestesia mental, etc.) al *sentido común*, es decir, a las informaciones e impulsos que nos proporcionan de un modo necesario y natural los diferentes *sentidos biológicos*.

<sup>81</sup> MACKNIK, S. L. y S. MARTÍNEZ CONDE (2011): *Los engaños de la mente*, pp. 17, 21 y 22. GREGORY, Richard L. (1997): *Eye and Brain. The Psychology of Seeing*. Hay traducciones al español de una versión muy anterior: *Ojo y cerebro*, Madrid, 1965: “Ilusiones” (ópticas, sonoras, etc.) en pp. 131-163. PINKER, S. (1997): *Cómo funciona la mente*, ed. españ. de 2012, pp. 48-49, 154, 689, 708-710 y cap. 4. “El ojo de la mente”, pp. 277-386. DARWIN, Ch. (1872): *La expresión de las emociones en los animales*, ed. esp. de 2010, p. 35, dice ya que: “Cuando presenciamos una emoción profunda nuestra empatía se excita tan fuertemente que nos olvidamos, o bien nos resulta imposible, hacer observaciones detalladas, y sobre ello dispongo de muchas pruebas curiosas. Nuestra imaginación es otra fuente de error aún más importante, ya que, dada la naturaleza de las circunstancias, *si esperamos ver alguna expresión imaginamos inmediatamente que la estamos viendo*”. Por su parte, el filósofo bostoniano-abulense George SANTAYANA mantuvo siempre (1935 y otras obras) que tanto “la visión como el sonido son productos del organismo, formas de la imaginación; y todos los tesoros de la experiencia no es sino *ficciones espontáneas provocadas* por los impactos de las cosas materiales” (*El último puritano*, ed. esp. de 1945, p. 816). Obsérvese que, al igual que los mencionados neurólogos experimentales, no dice que “No existe la realidad objetiva”. Habla únicamente de cómo se percibe, lo que es muy diferente.

<sup>82</sup> ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, p. 166: “Por los mismos actos que [las religiones occidentales al uso] condenan a muchos hombres al fuego del infierno durante millones de años, el yogin [que practica el sexo tántrico] abraza la salvación eterna”. Véanse los textos correspondientes en IDEM: *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 264, 395. Un remedo de esta suerte de creencias se dio también en la España del siglo XVI entre los “alumbrados” (1525-1559). Sobre esta suerte de relaciones entre sexo y religión, dicen los psiquiatras indios Sudhir y Katherina KAKAR (2007), en su reciente libro *La India. Retrato de una sociedad*, Barcelona, 2012, a propósito de las esculturas y frisos eróticos de los célebres templos de Khajuraho y Konarak (s. X-XI e.c.), cuyo origen ideológico se remonta al siglo III a. de C., que: “Este paso de la pareja de amantes más abstracta a la pareja enfrascada en el acto sexual fue posible porque el acto sexual en la tradición hindú no es un elemento foráneo, sino que se integra en el carácter sagrado de la vida” (p. 108). “El tono primordial de la [variante hinduista] *bahaki* ha sido siempre erótico, ensalzando como estado ideal el sentimiento de posesión y de ser poseído por la deidad. En este caso, la religión no es el enemigo del sentimiento erótico sino su aliado” (p. 109). “Los poetas indios [de esos siglos] se niegan a distinguir entre lo religioso y lo erótico [...]”. De un modo similar, las exaltaciones místicas posesivas medievales de Teresa de Ávila respecto a la deidad cristiana, “no son una alegoría de

definitiva, no sabemos si existe *algo* –objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc.–, que no haya sido trasfigurado alguna vez, en alguna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en *hierofanía*<sup>83</sup>. “Evitando por el momento el término ‘Dios’, traducimos [al célebre teólogo franciscano Guillermo de Ockham (c. 1280-1369)], por ejemplo [añade Eliade], que no duda en escribir: lo sagrado se manifiesta bajo cualquier forma, incluso la más aberrante”<sup>84</sup>. Entre los melanesios, por ejemplo, “el oficio religioso de misionero cristiano tiene su *mana*, superior al de los ritos autóctonos[...]. Pero las letrinas –los excrementos– tienen también su *mana*, en virtud del carácter de ‘receptáculo de fuerza’ que poseen los cuerpos humanos y también los excrementos”<sup>85</sup>.

---

la pasión religiosa, sino pasión religiosa en sí” (p. 110). En la misma línea, tenemos que, “en la poesía mística sufi, en persa y posteriormente en urdu, la relación entre lo divino y lo humano se expresaba en metáforas homoeróticas” (p. 133). Ahora bien, parece conveniente informar también aquí al lector de que, pasados esos más o menos quince siglos, en las páginas siguientes de ese mismo libro puede verse que la panorámica sexual generalizada de la India actual es completamente opuesta, es decir, claramente represiva.

<sup>83</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, pp. 77, 89, 94, 96, 100.

<sup>84</sup> *Íb.*, p. 100. Con mejores bases teóricas y empíricas que Occam, y siguiendo a M. Mauss, Emile DURKHEIM mantiene lo mismo en 1912: “una roca, un árbol, un manantial, un dios, un espíritu..., cualquier cosa puede ser *sagrada*”. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, ed. 1982, p. 33.

<sup>85</sup> ELIADE, M.: *Tratado de hist. de las religiones*, p. 87. En el Mundo Occidental, más cercano al lector, tenemos así el extendido y prolongado, en términos históricos, negocio económico-político de las reliquias, que opera según el mecanismo religioso de la magia simpática. Cabe recordar aquí, a título de ejemplos, las muy improbables “muela de San Cristóbal” o “de Santa Apolonia”, decenas de “prepuicios” sagrados de una misma divinidad y, ya que estamos con el tema de la madera santa (relaciones parte-todo), los celebrados *Lignum crucis* de los señores Obispos, etc. *Vid.*, por ejemplo, KAYDEDA, José María: *Los Apócrifos*, Madrid, 1992. Más escandaloso, si cabe, a la vez que útil para ilustrar hasta que punto pueden llegar tanto la desvergüenza intelectual como la estulticia humana, es el caso histórico, a la vez que *actual*, de “Los santos lugares” en general, y de Jerusalén en concreto, según podrá verse en los relatos del agudo “peregrino” andaluz Juan ESLAVA GALÁN (2009): *El catolicismo explicado a las ovejas* [feligreses], apéndices 9, 10, 11, etc. En particular la leyenda del madero de la Vera Cruz es uno de los relatos más pintorescos y extravagantes que pueda imaginar el lector con espíritu crítico. Sobre el origen adánico, paradisiaco, de esta *santa* madera, véanse FERGUSSON, James: *Tree and serpent Worship*, London, 1868, p. 9 (disponible en internet) y LECHLER, G. (1937): “The Tree of Life”, *Ars Islamica*, IV pp. 370-371, que nos informa además, siguiendo a A. WUNCHE (1905), de una veintena de obras y autores europeos famosos, desde la Edad Antigua a la Moderna, que se han ocupado de este tema. En cuanto a los tratadistas “occidentales” del siglo XX, véase, además de la obra clásica de M. ELIADE (*Tratado*, parr. 109 y ss., *Historia*, s.v. árbol), la de Joseph CAMPBELL (1964): *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, 1992, pp. 132, 137, 364-365. Sobre el supuesto hallazgo de este madero imposible (dado su origen) el año 312 (e.c.), excavando en las ruinas de un templo de Venus, en “una” de las varias colinas de Jerusalén, véanse, entre otros, la versión novelada de Louis WOHL (1947), *El Árbol Viviente*, ed. españ. de 1986, pp. 311 y 322-327, que tuvo un gran éxito de taquilla en las pantallas occidentales de mediados del siglo XX; y DUFOUR-KOWAISKA, Gabrielle (1985): *L’Arbre de la Vie et de la Croix: essais sur l’imagination visionnaire*, Genève (Suiza). Abusos de poder contra inocentes, ilusos o cándidos y fraudes evidentes aparte, GUBERNATIS, A. DE: *Mit. plantas*, I, 2002, p. s.v. Buda (árbol de), nos recuerda un precedente oriental, entre otros, de esta curiosa práctica: “El *Bodhisattva* tibetano recomienda también a la muchedumbre de los devotos que rompan el árbol en pequeños fragmentos y lo lleven a sus casas, puesto que tiene una virtud refrescante y termina con la fiebre biliar y otras

Por caminos muy distintos, es decir, desde una perspectiva evolucionista, el celebrado antropólogo social norteamericano Marvin Harris (1989) llega, en sustancia, a las mismas conclusiones prácticas:

Lo que diferencia la religión de la ciencia no es la calidad de la creencia; ocurre más bien, como sir Edward Tylor fue el primero en plantear [a finales del siglo XIX], que todo lo que hay de netamente religioso en la mente humana tiene su base en el animismo, la creencia de que los hombres comparten el mundo con una población de seres extraordinarios, extracorpóreos, en su mayoría invisibles, que comprende desde las almas y los espíritus hasta los santos y la hadas, los ángeles y querubines, los demonios, genios, diablos y dioses. *Donde quiera que la gente crea en la existencia de uno o más de estos seres habrá religión*. Según Tylor, las creencias animistas están generalizadas en todas las sociedades [...]. El caso más problemático al respecto es el del budismo [...] que es una religión que no creía en dioses ni almas. Pero, fuera de los monasterios budistas, *el creyente ordinario* nunca aceptó las implicaciones ateas de las enseñanzas de Gautama. La corriente principal del budismo, incluso en los monasterios, no tardó en considerar a Buda como deidad suprema que había atravesado reencarnaciones sucesivas y era señor de un panteón de dioses menores y demonios[...]. Señalaré de paso que no hay nada en concepto de *alma* que nos obligue a creer que cada persona tiene sólo una. Los antiguos egipcios poseían dos [...]; los jíbaros del Ecuador tienen tres almas [...], más una cuarta exclusivamente masculina [...]; los fang de Gubin[...] tiene siete [...]; ¿Por qué los occidentales tienen sólo un alma? [...]. Para descubrirlo[...] hay que seguir investigando[...], [como se hace en este mismo libro en los capítulos siguientes]<sup>86</sup>

Una consecuencia lógica de estas creencias es que, como dice Luis Pancorbo (2011) en un libro recién publicado, *Los dioses increíbles*:

No son infinitas, pero sí innumerables, las maneras en que la imaginación humana ha plasmado y plasma la idea de los dioses"<sup>87</sup>.

Y, al final de esta misma obra, a modo de conclusión, remacha poniendo como ejemplo árboles y bosques:

A la postre hay tantas divinidades como mentes [...]. La lista no tiene otro confín que el de la fantasía a lo largo de los siglos y los países. Un día en Australia hay quien vio un dios hecho baniano, y otro en Escandinavia lo encontraron hecho un fresno"<sup>88</sup>.

---

enfermedades". Por otro lado, en el relato correspondiente a la curiosa iglesia sincrética de San Juan Chamula (Internet) se lee que la Cruz Maya, precristiana, grabada sobre el sepulcro del rey Pacal, en la ruinas de Palenque (México), "representa, según los entendidos en cultura maya, el árbol cósmico o *árbol de la vida* (la ceiba o el maíz) y el eje del mundo o eje cósmico". Etc.

<sup>86</sup> HARRIS, Marvin: *Nuestra especie*, ed. 2006, pp. 361-363, más los mencionados capítulos siguientes.

<sup>87</sup> PANCORBO, Luis: *Los dioses increíbles*, p. 10. Véase, a título de muestra, el estudio pionero y sistemático de TYLOR, E. B (1871): *La religión en la cultura primitiva*, t. II de *Cultura primitiva*, ed. esp. de 1981.

<sup>88</sup> PANCORBO, Luis: *Los dioses increíbles*, pp. 464-465. Para una primera aproximación a la deificación concreta de animales y plantas en distintas culturas, véase la obra del citado Angelo de GUBERNATIS: *Mythologie zoologique* (1874) y *Mythologie de les plantes* (1778 y 1882), libros que están desde hace unos años traducidos al castellano.



Ahora bien,

Mucha gente cree tener un solo dios, pero ese dios no es el mismo que el del vecino; es mejor; por supuesto; más poderoso y entrañable. *Tal dicen todos*<sup>89</sup>. Por eso los dioses, tanto antiguos como modernos, resultan demasiados, aparte de imposibles, para el común de los mortales. Sin embargo, las imágenes de las deidades flotan por las mentes y circulan en tropel por los bosques<sup>90</sup>.

Pero, una cosa es pensar que no existe ningún animal o planta de cierta importancia que no haya sido considerado sagrado en algún lugar o momento histórico y otra muy distinta las razones por las cuales adquiere, cambia o pierde ese carácter e, incluso, se transforma ese mismo “objeto, *sagrado*”, para el *homo religiosus*, en detestable idolatría.

La dialéctica de la hierofanía [explica Eliade] supone una *selección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo [...]. Para el *homo religiosus*, el objeto “no se convierte en hierofanía más que en el momento en que deja de ser un simple objeto *profano* [natural], en el momento en que adquiere una nueva *dimensión*: la de la sacralidad.

Esta dialéctica [continúa nuestro autor] está perfectamente clara en el plano elemental de las hierofanías fulgurantes, tan frecuentes en la literatura etnológica. *Todo* lo que es *insólito*, *singular*, *nuevo*, *perfecto* o *monstruoso* se convierte en recipiente de las fuerzas *mágico*-

---

<sup>89</sup> “Todos los dioses quieren ganar la batalla de ser los únicos y verdaderos” (*Íb.*, PANCORBO, p. 475). En particular “en el Occidente cristiano, tan orgulloso de sus dioses, o de su dios trino y uno, siempre ha resultado arduo tener condescendencia, siquiera un poco de curiosidad, por los dioses de los otros” (*Íb.*, p. 15). En este sentido es instructivo, en mi opinión, recordar los profundos y documentados estudios al respecto del conocido cuáquero británico E. B. TYLOR (1871), uno de los más grandes fundadores de la antropología cultural: “Preguntados los indios Creek acerca de su religión [dice], replican que, donde no podía llegarse a un acuerdo, lo mejor era ‘dejar que cada uno condujese su canoa según su gusto’: y, después de muchos siglos de disputas y persecuciones teológicas [continúa Tylor], parece que el mundo moderno empieza a pensar que aquellos salvajes no estaban muy equivocados” (*Cultura primitiva*, t. I, ed. esp. de 1977, pp. 44, 48, 66, 272, etc.). En la misma línea, conviene asimismo recordar el dicho del jefe indio sioux Toro Sentado al general Custer en 1875: “Nuestra religión les parece necia a ustedes, pero lo mismo me parece la de ustedes a mí”. Y, en términos más generales, la sentencia del filósofo francés de origen bilbilitano Michel DE MONTAIGNE (1588): “Llamamos bárbaro a lo que no forma parte de nuestras costumbres” (ambas en Ronald WRIGHT: *Continentes robados. América vista por los indios desde 1492*, 1994, p. 46). Por su parte, en nuestros días, el susodicho M. HARRIS escribe lo siguiente en *Nuestra especie* (ed. 2006, pp. 7-9): “Estás dispuesto a ver el mundo en primer lugar como miembro de la especie a que todos pertenecemos y sólo después como miembro de una tribu, nación, religión, sexo, clase, raza, tipo o muchedumbre humanos particulares ¿Sí?. En tal caso sigue leyendo[...]. Un exceso de particularismo, no poder ver el mundo de fuera hacia dentro [continúa el mismo autor] constituye una forma de ignorancia que puede ser tan peligrosa como [para los estadounidenses] no saber las fronteras de los Estados Unidos”. En el mismo sentido Ralph LINTON (1945): *Cultura y personalidad*, p. 151, afirma que: “A quienes no conocen más cultura que la suya no les es dado conocer ni la propia”.

<sup>90</sup> Véanse al respecto, y en síntesis, además de este mismo libro, la obra básica de M. ELIADE (1976-1983): *Hist. de las creencias y de las ideas religiosas*, 5 vols.; la de Salomon REINACH (1913, 2ª ed.): *Cultes, mythes et religions*, 3 vols.; la de TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, ed. esp. de 1978 (t. I) y 1981 (t. II); y en relación con animales y plantas, la del ya citado A. de GUBERNATIS.

*religiosas* y, según las circunstancias, en objeto de veneración o de temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado<sup>91</sup>.

Y un poco más adelante, citando a Edwin W. Smith y a Lévy-Bruhl (*Surnaturel*, 221):

Las cosas extrañas, insólitas, los espectáculos inusitados, las prácticas que no son habituales, los alimentos desconocidos, los procedimientos nuevos para hacer las cosas, todo eso se considera como manifestación de las fuerzas ocultas<sup>92</sup>.

El *mana* de los melanesios, las hierofanías y las *cratofanías* (manifestación de fuerza, potencia, milagro, prodigio, etc. de carácter sobrehumano) en sus distintos nombres, formas y modalidades,

revelan siempre una *selección*; lo *elegido* es implícitamente *fuerte*, eficaz, temido o fértil, incluso cuando la elección se ‘debe a la singularización de lo insólito, de lo nuevo, de lo extraordinario’; lo que ha sido *elegido* y revelado como tal por medio de una hierofanía o de una cratofanía se convierte a menudo en peligroso, prohibido o manchado<sup>93</sup>.

Pero, en lo que atañe al conocimiento de los fenómenos llamados religiosos, en su conjunto, debe advertirse a su vez al lector que ni las hierografías ni las cratofanías, ni los *manas* agotan la totalidad de las experiencias y las teorías religiosas habidas y por haber en el espacio y en el tiempo, es decir, a lo largo y ancho de la Madre Tierra y de la historia de la humanidad<sup>94</sup>.

La naturaleza y sentido de las complejas relaciones entre el “objeto” religioso *elegido* y un sujeto o grupo religioso concreto, siempre históricas y cambiantes, según se ha visto, pueden ilustrarse con el ejemplo del *asvattha* indio. Siguiendo a este mismo autor:

Los indios veneran un árbol llamado *asvattha*; la manifestación de lo sagrado en esta especie vegetal es *para ellos* transparente, porque para ellos el *asvattha* es una *hierofanía* y no simplemente un árbol cósmico (*Axis Mundi*), y esta hierofanía mítico-simbólica es universal: árboles cósmicos se encuentran en todas las antiguas civilizaciones. Hay que advertir que el *asvattha* es venerado tan sólo en la medida en que se incorpora la sacralidad del universo en continua regeneración, lo cual quiere decir que se le venera porque incorpora, participa o simboliza el universo que los árboles cósmicos de las distintas mitologías representan. Pero, aunque el *asvattha* se justifique por el mismo simbolismo que aparece en el árbol cósmico, la *hierofanía que transustancia* una especie vegetal en árbol sagrado *no resulta transparente más que a los ojos de los miembros de la sociedad india que los venera*<sup>95</sup> [en cada lugar y momento histórico concreto].

---

<sup>91</sup> ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*, p. 79.

<sup>92</sup> *Íb.*, p. 80.

<sup>93</sup> *Íb.*, p.92.

<sup>94</sup> *Íb.*, pp.93 y 105.

<sup>95</sup> *Íb.*, p. 66.

Y, dicho con más precisión, del *homo religiosus* de esa sociedad histórica india<sup>96</sup>. Porque se sabe, igualmente, que siempre ha habido individuos concretos, en las distintas sociedades históricas conocidas, que no compartían ni aceptaban ese género de visiones, sentimientos o creencias<sup>97</sup>, aunque tuviesen que ocultarlo o transigir con ellas para sobrevivir, como bien ilustran, para las sociedades “democráticas” más desarrolladas, los casos paradigmáticos del divino Sócrates, del agudo Galileo Galilei o del paciente y benéfico Charles Darwin<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Para dar al lector una idea de lo que representaba el *asvattha* en dichas sociedades indias, conviene reproducir aquí un párrafo con lo que dice el citado GUBERNATIS, en su *Mitología de las plantas*, II, bajo la voz “Pippala (*Ficus Religiosa*: Higuera)”, sobre este árbol: “Entre sus sinónimos se distingue *bodhi*, o *bodhibru*, ‘árbol de la sabiduría’, *vipra*, ‘sabio’, *yâgn’ica*, ‘destinado a los sacrificios’, *mañgalya*, ‘feliz, propicio’, *srîman*, ‘glorioso’, *yuptapushpa guhya pushpa*, ‘cuya flor está oculta’, *sevyâ*, ‘adorable’, *satya*, ‘verídico’, *pavitraka*, ‘purificador’, etc.”. *Íb.*, II, en voz *Asvattha*.

<sup>97</sup> ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, pp.119-123. “El hombre arreligioso rechaza la transcendencia, acepta la *relatividad* de la realidad”. Muchos siglos e incluso milenios antes de que Charles DARWIN explicara *El Origen de las especies* (1859) y, en consecuencia, *El origen del hombre* (1871) y la *Expresión de las emociones en los animales* (1872) o de que se desarrollase la biología molecular, “las más grandes culturas del pasado han conocido, también, hombres arreligiosos” (*Íb.*, p.197). Una pequeña muestra, representativa sobre todo de la cultura histórica occidental, puede verse en Ch. HITCHENS (2007): *The Portable[...]*. En términos generales, pero en el mismo sentido, se pronuncia el conocido antropólogo norteamericano de origen judío polaco Paul RADIN (1957), en la “Introducción” a TYLOR, E. B.: *La religión en la cultura primitiva*, ed. esp. 1981, pp. 14-15. Y en lo que se refiere a las diversas nociones de “alma”, *Ib.*, pp. 113-186, etc.

<sup>98</sup> Véase, a título de muestra, James A. HAUGHT (1996): *2000 years of Disbelief*: [2000 años de incredulidad: personas famosas con el valor de dudar], 276 pp., New York, Prometheus. Y, para lo que se refiere al mundo islámico (s. XI-XII e.c., por ejemplo) JAYYAM, Omar: *Rubayyat*. Ed. de Carlos Areán, Madrid, 2003, 5ª ed., pp. 34-40.

## EL CULTO A LA VEGETACIÓN. EL ÁRBOL DE NAVIDAD.

En el marco general de esta infinidad de posibilidades, la *elección* de la vegetación, y en concreto del árbol como objeto sagrado, está muy extendida:

En efecto, árboles sagrados, ritos y símbolos vegetales se presentan en todas las religiones, en las tradiciones populares del mundo entero, en las metafísicas y las místicas arcaicas, por no hablar de la iconografía y del arte popular<sup>99</sup>.

La documentación existente, heteróclita, voluminosa y muy variada desafía, por tanto, nuestros mejores criterios y capacidades de clasificación. En un intento por no perderse en semejante laberinto, Mircea Eliade, tras dejar constancia de las insuficiencias y dificultades que supone semejante tarea, distingue los siguientes grupos en lo que llama, convencionalmente, “cultos de la vegetación”:

- El conjunto piedra-árbol-altar, que constituye un *microcosmos efectivo* en las capas más antiguas de la vida religiosa (Australia, China-Indochina-India, Fenicia-Egeo).
- El árbol-*imagen* del cosmos (India, Mesopotamia, Escandinavia, etc.).
- El árbol-*teofanía cósmica* (Mesopotamia, India, Egeo).
- El árbol-*símbolo de la vida*, de la fecundidad inagotable, de la realidad absoluta; relacionado con la gran diosa o el simbolismo acuático (por ejemplo, Yaksa); identificado con la fuente de la inmortalidad (‘árbol de la vida’), etc.
- El árbol-*centro* del mundo y *sopORTE* del universo (entre los altaicos, los escandinavos, etc.).
- *Vínculos místicos* entre los árboles y los hombres ‘árboles antropógenos’, el árbol como receptáculo de las almas de los antepasados, el matrimonio de árboles, la presencia de árbol en las ceremonias de iniciación, etc.).
- El árbol-*simbólico* de la resurrección de la vegetación, de la primavera y de la ‘regeneración’ del año (por ejemplo, el ‘mayo’, etc.).

Y antes de meterse en el estudio y desarrollo de esta clasificación, precisa y resume este autor la razón básica del culto al árbol en todos los tiempos y culturas:

Desde ahora podemos hacer notar que el árbol representa —ya sea de manera ritual y concreta, o mítica y cosmológica, o incluso puramente simbólica— al *cosmos vivo*, que *se regenera incesantemente*. Como vida inagotable equivale a inmortalidad, el árbol-cosmos puede convertirse, en otro plano, en el árbol de la ‘vida sin muerte’. Y como la vida inagotable traduce en la ontología arcaica la idea de *realidad absoluta*, el árbol se convierte allí en el símbolo de esa realidad (‘el centro del mundo’)<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> ELIADE, M.: *Tratado de hist. de las religiones*, p. 395.

<sup>100</sup> *Íb.*, pp. 396-397. IDEM: *Lo sagrado y lo profano*, p. 146.

Desde una perspectiva en principio diferente, el mitocrítico francés Gilber Durand (1960) recogería varias décadas después, con palabras parecidas y mención de ejemplos históricos concretos, estas mismas ideas:

La imagen del árbol se presenta siempre [dice este autor] bajo el doble aspecto de *resumen cósmico* y de cosmos verticalizado. Así pues, el árbol será el tipo mismo del hermafrodita, a la vez Osiris muerto y la diosa Isis, la *Ashéra* al mismo tiempo Dios padre y Diosa Madre. El árbol representará fácilmente el producto del matrimonio, la síntesis de ambos sexos: el Hijo [...]. El simbolismo del árbol recoge, pues, de modo creciente, todos los símbolos de *la totalización cósmica*. Ya sea el árbol de la tradición india, el árbol lunar de los mayas o de los yakutas, el árbol de Kiskana babilónico, el Yggdrasil de la tradición alquímica, el árbol es siempre símbolo de *la totalidad del cosmos en su génesis y devenir* [...]. Todo árbol y toda madera, mientras sirva para hacer una rueda o una cruz, sirve en última instancia para producir el fuego irreversible. Por estos motivos, en la imaginación todo árbol es *irrevocablemente genealógico*, indicativo de un sentido único del tiempo y de la historia que será cada vez más difícil de invertir<sup>101</sup>.

Por su parte, James Fergusson dice que “el festival actual [1868] del Árbol de la Navidad, tan común en toda Alemania, es sin duda una reminiscencia del culto al árbol de nuestros ancestros<sup>102</sup>. Y la señora J. H. Philpot (1897), profundizando en la misma idea, añade que el conocido “Árbol de Navidad”, una costumbre de Estrasburgo que empezó a expandirse rápidamente por Europa a partir de 1830, vendría a ser un socorrido remedo del profundo simbolismo a que acabamos de aludir:

Seguramente podría decirse que el Árbol de Navidad recapitula toda la historia del culto al árbol: el árbol-Mayo, el árbol del final de la recolección, el *eiresione* griego<sup>103</sup>, el árbol como símbolo y cuerpo material de la deidad, y en último lugar, aunque no de menor importancia, el árbol del Universo, cuyas luces o frutas representan las estrellas y cuyas ramas cubren todo el mundo conocido<sup>104</sup>.

Es muy probable que el Árbol de Navidad reúna y resuma todos los significados que nos indica la señora Philpot, pero su origen es, desde luego, muy anterior, y mucho más interesante.

Según el citado George Lechler (1937), el origen parece remontarse a la cultura prehitita, es decir, a hace más de cuatro mil años. Documentos en escritura cuneiforme han revelado que, en dicha cultura, se tenía ya la costumbre de traer un árbol del campo

<sup>101</sup> DURAND, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1982, pp. 323-329, en pp. 325 y 329.

<sup>102</sup> FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship* [...]. London, 1868, p. 21.

<sup>103</sup> *Ramo* de olivo o laurel con colgaduras de tarros de miel, vino o aceite, y con otros presentes (frutas, dulces, etc.), atados con cuerdas o cintas de lana de color blanco o púrpura, que se ofrecía a Apolo en Atenas en octubre, en la fiesta de las *pianepsias*, se llevaba en procesión y se depositaba después a las puertas del templo del dios.

<sup>104</sup> PHILPOT, J. H.: *Sacred Tree or The Tree in Religion and Mythe*, London, 1897, p. 173.

para ponerlo en el templo. La fiesta estaba asentada en la ciudad de Kashā, duraba seis días y se hacía para impetrar la vuelta del dios Telebino en Navidad, 25 de diciembre, coincidiendo con el solsticio de invierno.

El dios Telebino [dice Lechler], el marido de la diosa Arinna, desaparecía del mundo, y la vida cultural empezaba a extinguirse. Entonces, los demás dioses se dedicaban a buscarle. Finalmente lo encontraba la abeja, y Telebino volvía.

Seguramente [continúa Lechler] estamos ante el prototipo del Árbol de Navidad; y del paquete con regalos colgado de sus ramas que, hoy en día, nos trae Santa Claus [Nicolasa], San Nicolás [o los Reyes Magos]<sup>105</sup>. Además, el saco o paquete del árbol era un regalo del barbudo y robusto dios Indar, que aparece en las inscripciones como ‘Dios del Saco’.

Al igual que sucede aún en la plaza o algún otro lugar significado de algunos de nuestros pueblos, en particular en la mitad Norte de España, con el poste del Mayo:

El tronco seco del árbol del año anterior se sacaba del templo y era reemplazado por un nuevo árbol, que se ponía delante del pilar que representaba al dios Telebino. Se seguía con el reparto de regalos del rey, aguinaldos de golosinas de forma simbólica que evocaban animales domésticos, el año o el porvenir. El dios Indar de la zamarra, cuyo nombre aparece así en todos los tratados sobre los dioses juraderos, tales como Mithra o Varana, era venerado en los templos del reino hitita. Y en estos templos se ponía su saco. Estos templos se llamaban ‘templos de la zamarra’ [saco hecho con piel de oveja].

Indar era, obviamente, el dios de las montañas, de los valles, de los animales salvajes, en otras palabras, el dios de la naturaleza. Y, así, él llevaba el saco [zurrón o zamarra] de los regalos como tributo de la Naturaleza a Telebino, el dios de la Cultura<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Sobre el mito de los *Reyes Magos*, véase, por citar sólo un libro muy divulgado, CARDINI, Franco (2000): *Los Reyes Magos. Historia y Leyenda*, Barcelona, 2001.

<sup>106</sup> LECHLER, George: “The Tree of Life [...]”. *Ars Islamica*, IV (1937), pp. 373-374. FOLEY, Daniel J. (1960): *The Christmas Tree: an evergreen garland fillet with history [...] and stories*. RODRÍGUEZ, Pepe (1997): *Mitos y ritos de la Navidad*, cap. III.: pino, acebo, muérdago, “Tió”.

## LA TRONCA DE NAVIDAD

**Texto: Guillermo García Pérez**

*A la memoria de don Julio Caro Baroja  
(Madrid, 1914-Bera de Bidasoa, 1995),  
en el Centenario de su nacimiento.*

Una de las manifestaciones navideñas del culto ancestral al árbol, mucho menos conocida ahora que la del árbol iluminado con velas o lamparitas (antes estrellas), es la Tronca de Navidad. Ahora bien, del hecho de que esté menos extendida hoy en día no se desprende, ni mucho menos, que la Tronca sea menos interesante que dicho Árbol desde el punto de vista etnohistórico.

El Árbol de Navidad, El Mayo, El Árbol de la Luz, El Saco de los Regalos de Indra, el culto a la Naturaleza de las Saturnales romanas, etc., parecen confluir en este ritual. Todos estos ingredientes aparecen más o menos velados, en mi opinión, en una de las manifestaciones más peculiares de esta fiesta, el *Olentzero* vasco.

### **Olentzero, tronco y personaje a la vez**

Este nombre de origen religioso francés, olentzaro, olentzero, orencero, etc., que, a la luz del documentado estudio de este título de don Julio Caro Baroja (1946)<sup>107</sup>, podría traducirse por Nochebueno (simplificando mucho y en mi opinión), se aplica a la vez al personaje y al tronco encendido o tizón que, en último término, lo representa<sup>108</sup>.

El personaje, *Olentzero*, divino y diabólico a la vez, en su versión más extendida es una suerte de Basajaun<sup>109</sup>, un Hombre Verde, un Carbonero, un santo simple y un

<sup>107</sup> CARO BAROJA, Julio: “*Olentzaro*. La fiesta del solsticio de invierno en Guipuzcoa oriental y en algunas localidades de la Montaña Navarra”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II (1946), pp. 42-68.

<sup>108</sup> BARANDIARAN, José Miguel de (1972): *Dictionnaire Illustré de Mythologie Basque*. Trad. de M. Duveat, Lizarra, 2ª ed. 2001, p. 265: “Algunos de los nombres [del personaje] que acabamos de ver, así como los fantoches con que le representan [...], todo eso parece tener relación con la madera concreta que arde la noche de Navidad en diversos lugares del país. *Subilaro* posee, al parecer, un elemento –*subil* ‘tronco de árbol’, que hace netamente referencia a esta clase de madera. Nótese igualmente: *Olentzero-enbor* (Oiartzun). *Onentzaro-Makor* (Larraun). *Gabon-subil* (Antzuola y Abadiano). *Gabon-mukor* (Bedia). *Gabon-zuzi* (Zegama). *Gabon* (Trespuentes). *Porrondoko* (Agurrain). *Subilaro-egar* (Aezkoa), *Suklaro-egur* (Salazar), y *Sukubela* (Liginaga)”.

<sup>109</sup> Una versión breve de este personaje, puede verse en MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, 2002, s.v. Basajaun, donde pueden advertirse, a su vez, los

monstruo o gigante<sup>110</sup> que sale de las espesuras del bosque en lo más oscuro y cerrado de la Nochebuena para bajar por las chimeneas a la cocina de las casas rurales, previamente deshollinadas en su honor, y depositar junto al fuego del hogar los tradicionales aguinaldos y juguetes de los niños, mientras ellos duermen. Luz, lumbre y calor del lar alimentados ese día de un modo especial por un gran tronco sagrado, llamado igualmente *Olentzero*, que arde durante toda la noche. En otros casos durante varios días: hasta Año Nuevo o Reyes. Y en otros tiempos y partes durante todo el año (tizón): hasta encender con él el tronco del año siguiente.

En versión moderna, que puede verse para un caso concreto (Vera/Bera de Bidasoa) en un vídeo de este título (“*Olentzero*”) a nombre de los hermanos Pío y Julio Caro Baroja, depositado en Internet, la representación consiste, en breve, en lo siguiente. El Día de Nochebuena, apenas entrada la noche, los mozos del barrio o del pueblo, organizados en rondalla con música y trajes típicos, sacan en procesión sobre unas andas al *Olentzero*, un personaje estrafalario, rústico o monstruoso, representado por un monigote o por uno mismo de ellos, vestido al efecto, provisto de farol y de un “tocho” o palo-tronco de árbol, y van haciendo una ronda típica, con música y canciones apropiadas en euskera en las puertas de las casas que les interesan, para pedir aguinaldo (comestibles o dinero), que después se consumen en una fiesta-banquete de mozos.

Rondallas y canciones de esta suerte, se daban también en otros muchos lugares de España. Y, así, por citar entre muchos posibles un caso cercano, en la vecina Cantabria, con motivo de la Fiesta del Ramo de Navidad, otra manifestación saturnal cristianizada del culto al árbol<sup>111</sup>, en los años sesenta del siglo pasado, los mozos de

---

aspectos comunes con el *Fumera* navideño catalán. Para más detalles, véase AMADES, Joan (1950): *Costumari català*, v.I. *Hivern*, ed. 1982, pp. 44-51. Sobre los leñadores norteamericanos de finales del siglo XVIII, recoge John PERLIN (1999): *Historia de los bosques*, p. 349, que, “a ojos del mundo civilizado, muchos de ellos tenían un aspecto de mitad caballo, mitad cocodrilo, demasiado salvajes para ser humanos”.

<sup>110</sup> SAN[Z] SERRANO, Rosa M. (1991): *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, Madrid, 1991, p. 47. Según Aurelio C. PRUDENCIO (*Peristophanon*, I, 94), a principios del s. V e.c. “los Vascones hacían sacrificios a divinidades monstruosas”. Y, por otra parte, el III Concilio de Braga (año 675), canon, 5, constata que “los obispos se hacían llevar a manera de dioses en las procesiones sobre sillas y portando las reliquias de los santos en el cuello” (*Íb.*, p. 55).

<sup>111</sup> RAMÓN Y FERNÁNDEZ-OXEA, José: “Ramos procesionales y de mayordomos”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII (1961), pp. 93-125. El ramo fue en su origen un árbol, no muy grande, que se llevaba en procesión. En algunos pueblos de Orense conserva aún esa estructura básica, sea de pino o de otra especie. “Los objetos que sirven de adorno al Ramo indican su origen pagano, incluido en un culto naturalista para propiciar la fertilidad, que, aunque se haya cristianizado deja su huella en algunos cantares” dedicados al mismo, pp. 96-9, 124, 105-106 (ramo de boda), 110 (arbujuelos de las Móndeidas de San Pedro Manrique, Soria), 118 (ramos-mayo de los andoves portugueses). “En Torrente (Valencia), en la fiesta de la Candelaria (2 de febrero), arrancan de cuajo el almendro florido más hermoso que encuentran [...], se pasea en carro entre la muchedumbre y se le mete a la iglesia, donde lo ofrecen a la Virgen, en medio de rezos, cantos, música, etc.”. BRUGAROLA, Martín (1966): “La fiesta del almendro y de la rosa en Torrente (Valencia)”, en *R.D. y T.P.*, XXII (1966), pp.



Buyezo (La Liébana) que iban a pedir el aguinaldo cantaban en clave bromista una tonada del mismo tenor, tan transparente y realista como es ésta:

Traemos saco para el pan  
Y bolsa para el dinero,  
Y una cestita de mimbre  
Para torreznos y huevos;  
El amo por separado  
Que nos dé algo de dinero,  
Para poder comprar vino;  
Que sino con los torreznos  
Nos podemos hartar de agua  
Y es fácil caer enfermos;  
Y al que no nos diese nada  
Los cuervos le echaremos,  
Pa que lo saquen los ojos  
Y le lleven al infierno<sup>112</sup>

El viejo *Olentzero* vasco, tiene una réplica actual en el Esteru cántabro-astur que, a falta de camellos, usa un burro para transportar los regalos. Y otra, más o menos fiel, en el *Apalpador* del oriente gallego, personajes ambos de orígenes confusos y significados equívocos que han dado lugar a una animada discusión en la red. Al parecer, la primera referencia escrita gallega a este *concepto* se la debemos al etnólogo Jesús Taboada Chivite (1965), que no alude a un personaje concreto, sino a una acción y día [Nochevieja] del *Apalpador*, y que, contra lo que se escribe a menudo en dicha red, no menciona para nada “tocamientos” a niños o niñas:

Lllaman también a esta noche [*Aninovo*], *noite de apalpadoiro*, porque *se* tocan el vientre a ver si han comido para todo el año y los mozos viste ropa nueva para garantizarla todo el año así<sup>113</sup>.

---

201-205. En Garrovillas (Cáceres), en la *Fiesta del Ramo* “se arrancan cuatro *pernos* o encinas grandes y se clavan delante de la casa del mayordomo” (p. 115). VALVEROA ÁLVAREZ, J.: “Ramos procesionales en los Valles de Tielas y de Cambas y de otros lugares de Galicia”, *R.D. y T.P.*, XX (1964), p. 112, lo registra en Portugal en 1777 a 1782. Pero podría remitir a Grecia, como poco.

<sup>112</sup> SÁNCHEZ, Alejandro y otros: *Cánticos navideños del ramo y aguinaldos en la Liébana*, Santander, 1999, p. 75. Costumbres y canciones parejas en Galicia pueden verse en TABOADA CHIVITE, Jesús (1965): “La navidad gallega y su ritualidad”, en IDEM (1982): *Ritos y creencias gallegas*, pp. 124-127.

<sup>113</sup> TABOADA CHIVITE, Jesús: “La Navidad gallega y su ritualidad, en *Actas del Congreso Internacional de Etnografía y Folklore de Santo Tirso*, vol. III, Lisboa, 1965, pp. 1-25. Reproducido en IDEM, Xesús: *Ritos y creencias gallegas*, Coruña, 1982, 2ª ed., pp. 130-138.

## El Árbol de Navidad y La Tronca de Navidad

Del Árbol de la Luz, Árbol Iluminado o “Árbol de la Estrella”, tan común ahora entre nosotros, dice ya don Julio en el mencionado estudio, siguiendo a Otto Huth (1938), que está lejos de haber sido exclusivo de los pueblos septentrionales europeos; y “que está relacionado con el tronco de Navidad”, como advirtieron en su día autores del siglo XIX tan conocidos como Gubernatis, Mannhardt y M. Nilsson, “que lo conceptuaban como un vestigio del viejo culto europeo a los árboles y que lo relacionaban con el árbol de mayo, etc.”<sup>114</sup>. Pero las conexiones de la Tronca con otros fenómenos y creencias, no terminan ahí:

El mundo de seres sobrenaturales y de muertos que anda suelto por la superficie de la Tierra [continúa don Julio] necesita calor y luz, y es propicio a los hogares en que encuentra estos dos elementos: el tronco de Navidad y el árbol de luz sirven para proteger; resultan, de un lado, apotropaicos. Y, de otro, es muy posible que dada la semejanza de los ritos solsticiales de invierno con los de mayo, que Huth resalta convenientemente, y la existencia comprobada en períodos precristianos de un culto al árbol cósmico o sustentador del mundo (*Wettbaum*), que el árbol de luz tenga además un carácter más transcendente [...]. El árbol de luz está adscrito [...] a la fiesta llamada *Jul*, *Yul*, *Yule* [...], etc. En Noruega, por ejemplo, la fiesta de *Yule* dura hasta el día de Reyes. Además de plantar el *ramo* o *árbol* con este motivo, se hacía en casi todos los países un pan especial, que tenía determinadas virtudes”. Y, que, en el País Vasco, bendecía el padre de familia el propio día de Nochebuena o bien el de Navidad. “*Yule*, en un principio, correspondía a una fiesta [...] de difuntos. Durante ella aparecía, según creencias populares, *Frau Hole* con sus tropas de muertos [Halloween], a los que preparaban mesas especiales con alimentos y luces”<sup>115</sup>.

La relación de la Tronca de Navidad con las almas de los muertos de la familia, se ha conservado también entre las creencias navideñas rurales de, entre otras, algunas aldeas de Galicia, de Normandía o de Aragón.

El conocido galleguista Manuel Murguía (1888), que estudia esta costumbre en el marco general del culto ario al fuego, nos informa en su excelente libro sobre *Galicia* de que el rito del tizón seguía muy vivo aún en diversas aldeas y pueblos a finales del siglo XIX.

Entre todos los recuerdos que nos quedan de las primitivas creencias religiosas del país gallego [escribe Murguía], ninguna tan características, ni que más digan. No es solamente en las solitarias y agrias montañas de Cervantes (Lugo) —en cuyo país se conservan aún las mas curiosas y significativas—, hallanse también en medio de las comarcas más pobladas, allí donde son más notorias las mudanzas del tiempo, orillas del mar, y entre pueblos fáciles a toda transformación y cambio [...]. Abrigamos la firme convicción de que hasta hace poco, en las mismas ciudades se conservan usos parecidos [...], y todavía se practican y son señal inequívoca de la extensión de este culto en el país [...]. En Cervantes, dejar morir el fuego equivale a un sacrilegio, y se paga caro [...]. Hay indicios de que el acto de encender el fuego revestía para

<sup>114</sup> CARO BAROJA, J.: “Olentzaro”, *R. de D. y T. P.*, II (1946), p. 62.

<sup>115</sup> *Íbidem*, pp. 62-63. En el mismo sentido, y sobre los distintos nombres y versiones de *Frau Hole*, véase GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology*, 1888, pp. 267-280 y 1367-1371.

nuestros antepasados todas las apariencias de un verdadero acto religioso y que se repetían entre los celtas gallegos las mismas ceremonias [mágicas] que entre los arios [...]. Era costumbre general en Galicia que, con motivo de la renovación del fuego el primero de año, ardiese en el hogar el gran leño al que daban el nombre de *Tizón de Navidad*. [Con esta costumbre] se continuaba el culto a los antepasados y asimismo el druídico a la encina [...], al igual que en Normandía. Llegamos a sospechar que el tizón se encendía para que el fuego fuese más vivo en aquellos días de regocijo y las almas de los padres –en quienes posteriormente se simbolizó toda la ascendencia– que viniesen a visitar a los suyos, tuviesen un más grande [...] y puro calor al que calentarse, pues tal vez el grueso tronco que devoraba el fuego durante los días sagrados, encerrara un doble símbolo, el de la pureza y santidad del día y el de la integridad de la familia [...]. Por el nombre y por el sentido que le da nuestra tradición, [nuestro tizón] recuerda el *oulka* o tizón sagrado del rayo o del sacrificio entre los pueblos arios<sup>116</sup>.

Jesús Taboada Chivite (1958) nos recuerda, a su vez, que a mediados del siglo XX seguía viva la misma costumbre en Galicia, así como en otros lugares de España y de Europa. Apoyándose en Murguía, Cotarelo Valledor (1927), Lanza Álvarez (1953) y otros autores, en particular en Jesús Rodríguez López (*Supersticiones de Galicia*, 1895 y diez ediciones posteriores) escribe: En las aldeas de Los Ancares,

el *Lume novo* (fuego nuevo) se enciende la víspera de Navidad. Bárrese con mucho cuidado el lar, y se pone en él un gran tronco, al que se le da fuego, *pues ha de traer la suerte para la hacienda y para sus dueños*. Después de quemarlo un poco se deja que se apague y allí se conserva el *cepo* de Navidad, para volver a encenderlo cuando haya temor de alguna desgracia para la casa.

Rodríguez López cita o mesmo costume en Becerreá e Cervantes (Lugo), e insiste na circunstancia de limpar ben o fogar a noite de Nadal, mais o *cepo* que aquí se pon ha de durar todo o ano ‘esto es, se ha de encender todos los días, aunque de noche se apague. *Dicho leño tiene un carácter sagrado*, de tal suerte que el resto que queda se conserva religiosamente, para hacerlo arder en el fuego cuando amenaza una gran calamidad, un pedrisco o una imponente tempestad<sup>117</sup>.

Y continúa poniendo ejemplos de prácticas similares en otros lugares. Los búlgaros, por ejemplo, honran el tronco de Navidad, que llaman *Badnjak*, con aceite de oliva, incienso y mirra. En Guipuzcoa y Navarra pasean el mencionado *olentzaro-enborr* (tronco olenzaro) con “una simbología semejante”. En Navarra lo laman *Pullizo*, en Cataluña *Tió* o *Palo*. En Portugal *Canhoto*, en Italia *Cepo*, en las regiones suizas de Tesino, *Maggia* y *Sotto Ceneri*; en Francia *Tréfoir*. “Entre los eslavos del Sur del Danubio [dice Taboada] es costumbre quemar la tronca llamada *Badnjak* en Navidad, Año Nuevo y Reyes, para emplear después las cenizas como fertilizante para los campos”. En Westfalia (Alemania) lo llaman *Christbrand*. Algo parecido se hace también en México, aunque allí, atendiendo al calendario maya y a otras

<sup>116</sup> MURGUÍA, Manuel (1888): *Galicia*. Ed. facs., Vigo 2000, pp. 176, 177, 180 y 181. Sobre el galleguismo nacionalista de este autor, véase GÓMEZ-TABANERA, José M. (1989): *Leyenda y realidad del celtismo cántabro-astur*, Oviedo, 1971, pp. 8-9.

<sup>117</sup> TABOADA CHIVITE, Jesús (1948): “O Tizón de Nadal”, en IDEM: *Ritos galegos de Nadal*, Santiago de C. (1992), pp. 7-8.

particularidades, “se producía la lumbre nueva de renovación del siglo por frotamiento de dos palos secos sobre un prisionero sacrificado”<sup>118</sup>.

Hasta mediados del siglo XX, la costumbre de la Tronca era conocida, en sus distintas manifestaciones, por toda Europa: Centro, Norte, Sur, Este y Oeste. Desde Finlandia a Sicilia y desde Bulgaria a Portugal. A partir de esos años fue desapareciendo con el conocido declive del mundo rural<sup>119</sup>. Pero, en algunos casos, los emigrados la trasladaron en nuevas formas a las ciudades (Barcelona, Zaragoza, Teruel, etc.). En otros resurgió como consecuencia del amor a las viejas tradiciones o del nuevo gusto por las reuniones de amigos o por los fenómenos llamados “mágicos”.

En España se practicaba, además de en Galicia, en toda la Cordillera Cantábrica, los Pirineos, el litoral mediterráneo más oriental, Baleares, e incluso Andalucía, Extremadura, Castilla, donde pudo estar mucho más extendida en la Edad Media, en particular en las sierras, antes de que se prohibiera y anaternalizara severamente. Se ha conservado, al menos, entre los “moradores de las grandes manchas pinariegas de Soria, Segovia, Cuenca y Teruel”<sup>120</sup>, y en ciertos lugares de Guadalajara (Tendilla)<sup>121</sup>.

En sus distintas manifestaciones, aparecen mezclados, en efecto, como ya he mencionado, los ritos de paso (cambios de año o estación), los cultos del fuego y del árbol, el “espíritu navideño”, el recuerdo de los antepasados, los esfuerzos por suprimir la fiesta ancestral y los sucesivos intentos de asimilación y cristianización de todo ello.

### **Diversidad de nombres, modalidades y materiales**

Además, como consecuencia de la extensión de estas fiestas en el espacio y en el tiempo, las modalidades de su celebración pueden ser bastante diferentes. En Extremadura, en concreto, donde no veía apenas datos al respecto en la bibliografía tradicional, he encontrado en Internet –fuente que manejo con la precaución que

---

<sup>118</sup> *Íbidem*, pp. 8-9. Sin embargo, en el artículo del celebrado etnólogo galleguista Antonio FRAGUAS Y FRAGUAS (1947) titulado “Contribución al estudio de la Navidad en Galicia. Nadales, Aninovos, Xaineras y Reyes”, publicado el año anterior en *R. de D. y T. P.*, pp. 401-407, dedicado a villancicos, como ya sugiere el título, no se dice nada del milenarismo tronco de Navidad gallego. Y, más de veinte años después, en *Galicia insólita* (1973, p. 102), da una versión insípida y confusa del rito: “Hay que preparar la cocina y preparar un *leño detrás* [?], el trashoguero si no hay *transfugueiro* [morillo] de piedra”.

<sup>119</sup> MANRIQUE DE LARA, Gervasio: “La emigración del campo a las ciudades”, *R. de D. y T. P.*, XXIV (1968), pp. 147-176.

<sup>120</sup> CARBALLO, Manuel: *Nacimientos*, Málaga, 1962, p. 28. En La Jara (Toledo) quedaba hoguera y banquete comunal a cargo de la cuestación.

<sup>121</sup> CARO BAROJA, Julio (1946): “Olentzaro”, *Rev. de Dial. y Trad. Pop.*, 1946, p. 60, cita el caso de Tendilla (Guadalajara), que, por razones familiares conocía de primera mano. En un espléndido cuadro del pintor costumbrista Francisco SORIA AGAD (1929) titulado “Nochebuena en la aldea”, con Ávila al fondo, se representa una fiesta con panderetas, zambombas, frutas, vino, etc. Pues bien, uno de los hombres aparece apoyando el pie de un curioso tronco trabajado.

requieren los anónimos o similares— que “en muchos municipios cacereños se encendía el 24 de diciembre el *leño de Navidad* en [sic, no con] el que se cocinaba la cena de esa noche”. Al igual que en Portugal, en algunos casos se llamaba *canhoto*, *cañoto*; en el sentido de torticero, maligno, *diablo*<sup>122</sup>; y en la modalidad externa, fogata o *fogueira* (“jogaras”: hogaras en las Hurdes: Jurdes) estuvo y está aún bastante extendido<sup>123</sup>.

En particular, Federico Parralejo Rubio (2012), licenciado en Historia que fue Inspector de Enseñanza en esta Comunidad Autónoma, escribe, con motivo de la de Navalvillar de Pela, que:

Hasta el siglo XVIII las hogueras de Navidad tuvieron muy amplia difusión en Extremadura. *Sus tizones eran repartidos por los campos para asegurar la fertilidad* agraria y ganadera.

La diversidad geográfica y temporal lleva consigo, también, la de las respectivas lenguas, por lo que el *tronco*, el árbol cortado, la estaca o *asherah* que aparece en el centro de esta fiesta ritual recibe nombres diferentes. Veamos, pues, algunos más.

A los mencionados en el citado trabajo de Jesús Taboada Chivite (1948), pueden añadirse, entre otros, los siguientes. En el antiguo alto alemán se usaba *brant* (tizón o tizona), de donde salió el *Christbrand* (leño o tizón de Navidad) de Westfalia y el *fire-brand* (tizón) británico. En Gran Bretaña se usa también Leño de Pascua o de Navidad, es decir *Yule log* (toza). En Provenza (Francia) lo llaman o traducen asimismo por “leño de Pascua de Navidad”, *Tréfoir* (transhoguero, *tizón* de Navidad) y *lou cahofio*, *Cachafuac* (términos a relacionar con el cachopo gallego y el *log* británico), *Soc de Nadal* (tocón) o Tió. En los Alpes franceses *Tronche* (Tronca) y en otros lugares

<sup>122</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, en p. 25, escribe: Téngase en cuenta que, como consecuencia de “la persecución implacable que tuvo todo lo referente a [las culturas dominadas], por el influjo de la cultura cristiana, estos personajes han quedado sólo en la mayoría de los casos como *arquetipos negativos*”. La Canhota aparece, como nombre de calle, en varios pueblos de Galicia. Otra posibilidad es que aluda a tronca *hueca*.

<sup>123</sup> Algunos de los pueblos o aldeas de Extremadura, además de los citados en el texto principal, en los que me ha salido que siguen haciendo hogueras en torno al solsticio de invierno, aunque, evidentemente muy cristianizadas, son Majaneda (comarca de La Serena), Albalá (Las *Tablas*: ramo en Montánchez), Ceclavín (donde acuden a un *encinar* y pasean *La Machorrita*, contrapunto de la Fertilidad), Tamurejo, Córdoba de Lícara, San Martín de Trevejo, Aldeacentenera, Sierra de Fuentes, Aldea del Cano, Herrera de Alcántara, Cedillo, Herrera del Duque, Villanueva del Fresno, Cheles, Alconchel, Peloché, Fuenlabrada de los Montes, Helechosa, Valdecaballeros, Castilblanco... En Madrigal de la Vera la hacen el día 7, al parecer en el marco de las que se pusieron en marcha con motivo de la proclamación dogmática católica de la Concepción Inmaculada de María Virgen (1854).

Otra fiesta tradicional extremeña muy relacionada con el árbol, la *Chaquetía*, está también ahora en proceso de recuperación. Al parecer, originariamente consistía en ir a comer en común a mediados de otoño, en torno al Día de Difuntos, los frutos del bosque; con el correspondiente jolgorio por parte de los jóvenes. Posteriormente se optó por llevar preparados de casa la mayor parte de los suministros o aguinaldos: bellotas, castañas, higos, nueces, uvas, etc.

de Francia *carigure* y *Bûche* de Noel. En Bretaña *Kef de Nedelek* (Tronco de Navidad), y en Normandía (ambas en Francia) *Soc Chouque* o *Souche*, que parece remitir a los *suk* o *suko* vascuences y al *soca* o *xoca* catalán, lo que nos lleva a *cepa*, tronco, tronca o tocón. De la misma raíz, sale, pues el *cepo* que, como hemos visto, aparece en Portugal y en Galicia o en la traducción al catalán: *rabassa*.

El historiador Isasti de Lezo dice que, en el País Vasco, en el siglo XVII, la Noche de Navidad se llamaba *Onezaro*. Pero, según José Miguel de Bariandaran (1972), el Orentzaro vasco recibe un nombre algo diferente casi en cada pueblo, valle o comarca. A los que, como hemos visto antes en nota a pie de página y con otro motivo, se añade la palabra o idea de tronco:

*Olentzaro* en Oreja, Lesaka, Arakil; *Olentzero* en Bera, Irún, Oiartzu y San Sebastián/Donostia<sup>124</sup>; *Orentzaro* en Zarautz; *Omentzaro* en Andoain; *Orantzaro* en Berasategi y Larraum. Aparece, pues, en el área de la zona costera, el Beterri/guipuzcoano y una parte de Navarra. Algunos de los temas que giran alrededor de estos nombres están en relación con otros términos y lugares, así: *Xubilaro* (Arakil), *Suilaro* (Sara), *Xiularo* (Ubarde-Hiri), *Sukluro* (Salazar), *Gallerre* (Agurain/Salvatierra y Dulantzi/Alegria), *Kallerre* (Ulibarri-Gamboa), *Putierre* (Amarita)<sup>125</sup>.

En Navarra se usa también *battairrekos* de Nochebuena, y en otras partes de España es común llamarlo *Nochebuena* o *Tizón* de Navidad. En Portugal, en especial en el Norte, “*A Fogueira da consoada*” (“tronco de Navidad en su chimenea” o tronco de la cena navideña familiar) y “*A Fogueira do Menino*” (Miranda) se anuncian aún todos los años como preciado recurso turístico.

Para las gentes de Trás-os-Montes, no habría Navidad si no se hiciese *Fogueira do Galo*. Las *Fogueiras do Natal* son rituales de provocación e iniciación, rituales de fuego nuevo [...]. Se celebran aún, con distintas formas y nombres, en varios pueblos de la Tierra de Miranda do Douro y del Nordeste Transmontano, y aparecen en ellas personajes míticos variados con funciones parecidas a las del Olentzero vasco (solsticio, fuego, procedencia de bosque, aguinaldos, consumo en común, figuras, etc.)<sup>126</sup>.

Las cenizas se esparcían también por los campos, establos y viviendas para propiciar la fertilidad.

<sup>124</sup> En el Molino de Ataun, reconvertido en un interesante Museo de Bariandaran en su pueblo natal, me dijo una gentil guía del mismo (10.11.13) que seguía haciéndose esta función, y que lo llamaban también *Olentzero*.

<sup>125</sup> BARRANDIARAN, José Miguel (1972): *Dictionnaire Illustré de Mythologie Basque*. Trad. de M. DUVERT, Lizarra, 2001, pp. 263-264.

<sup>126</sup> RODRIGUES MOURINHO, António (1993): *Figuras rituais do Solstício de Inverno na Terra de Miranda*, Miranda do Douro, 1993, p. 4. El Menino de Miranda, en su antigua catedral, con su sombrero y sus docenas de trajes, es uno de los fetiches más llamativos que pueda encontrar un viajero corrido en un país europeo. ¿Origen prerromano o colonial?.

Los datos recopilados por Ramón Violant i Simorra (1948) revelan que el nombre más usado en los Pirineos es *Tronca* de Navidad, pero, a medida que vamos desplazándonos hacia Oriente, en los propios Pirineos, en el litoral mediterráneo y en Baleares el nombre habitual en el siglo XX es (*Tió de Nadal*)<sup>127</sup>. De todos estos nombres posibles (añádase xoca, choca, chueca, zoca, cornizo, capirón, etc.)<sup>128</sup>, he elegido aquí como título de este trabajo *Tronca* de Navidad, porque es el que me parece más comprensible y expresivo de sus diferentes significados para los más de “500 millones de hispanohablantes” actuales.

En cuanto a la especie arbórea elegida para hacer *la tronca*, parece que ha dependido históricamente, en esencia, de dos consideraciones: que sea abundante y apropiada en el lugar y que tenga ciertas connotaciones “sagradas”. Al parecer, en el

<sup>127</sup> VIOLANT I SIMORRA, R. (1948): *El llibre de Nadal. Costums, creencies, significat i orígens*, Barcelona, 1981, pp. 41-55, 147-168. Tió –una denominación bastante anómala, según observará por sí mismo el lector– alude al Tío Viejo y Generoso que regala los aguinaldos, tal vez a los tiones, mozos viejos que se quedaban en la casa, pero no heredaban. Macho, tío y últimamente *tronco*, en masculino y en femenino, expresiones o muletillas que se usan ahora entre los jóvenes, connotan admiración, pero, sobre todo, apoyo y confianza. Para la vertiente francesa del Pirineo más oriental refiere Joan AMADES (1950), en *Costumari català*, vol. I., ed. 1982, p. 46, que “era costumbre encender un tronco bastante grueso para que, ardiendo lentamente, durase hasta el día de Reyes. Recogían todos los días con mucho cuidado la ceniza producida, y más adelante iban a esparcirla por los campos, en la creencia de que favorecía a los sembrados. No me he topado con datos sobre las formas y nombres que tiene la fiesta en la zona central de dicha vertiente francesa. Pero ÁNGEL BALLARÍN CORNEL: “Civilización pirenaica”, *R.D. y T.P.*, XXVI (1970), mantiene que: “durante un largo periodo, en las dos vertientes de la Cordillera pirenaica, y especialmente en la parte central [...], se desarrolló una civilización común [...]. Sus territorios formaban una entidad geográfica [...]. La divisoria de las aguas no separaba nada [...]. Los ganados de cada vertiente conservaban el derecho a pastar en la opuesta [...]. El *tocho* [...]” o palo de los pastores...

<sup>128</sup> BOADILLA CONESA, María: “El fuego ritual en Navidad en un pueblo de Ribagorza”, *Actas del I Congreso de Etnología y Antropología*, Zaragoza, 1981, pp. 139-151. HOYOS SANCHO, Nieves de: “El Tronco de Navidad”, *ABC*, Sevilla (27.12.60), p. 13. PIÑEIRO MACEIRAS, M<sup>a</sup> Luisa: “Creencias y costumbres en Galicia en el siglo XVI a través de las ‘Constituciones sinodales’. Ciclo de invierno o de los doce días: El *Tizón* de Navidad”, *Argutorio*, enero 2000, pp. 42-43. LABARGA GARCÍA, Fermín: “La piedad popular en el ciclo de Adviento y Navidad”, *Religiosidad popular. V. Jornadas*, Almería, 2007, pp. 11-37. DUCHESNE, L. (1889): *Origines du culte chrétien*, Paris, 1969, 5<sup>em</sup> ed. FOLEY, Daniel J.: *The Christmas Tree*, New York, 1960, GUBERNATIS, Angelo de (1879): *Mitología de las plantas*, Barcelona, 2002. En cuanto a otros nombres posibles, tal vez valga la pena recordar que Antonio RIERA (1950), registró más de 250 nombres hispanos para la mariposa conocida ampliamente como *mariquita* en “Nombres de la mariquita. Orden lingüístico”, *R. D. y T. P.* VI (1950), pp. 631-634; que F. BOUZA-BREY comenta 90 fichas en “Nombres y tradiciones de la digital en Galicia y Asturias”, *R. D. y T.P.*, VI (1950), pp. 3-27; que mi trabajo sobre la “Toponimia del tejo en la Península Ibérica”, *Ecología*, 72 (2009), pp. 305-356, tiene, como se ve, más de 50 pp. Sin contar otra veintena de supuestos que no llegaron a tiempo a la imprenta. Etc. No estaría, pues, de más que alguien se animara a hacer una recopilación semejante en torno a la Tronca, aunque fuese sólo para España. CASTAÑER MARTÍN, Rosa M<sup>a</sup>.: *Estudio del léxico de la casa en Aragón, Navarra y Rioja*, Zaragoza, 1990, pp. 197-204, contiene ya un documentadísimo estudio para estas regiones lingüísticas, con proyecciones ocasionales hacia otras partes de España. RODRIGUES MOURINHO, António (1993): *Figuras rituais do Solstício de Inverno na Terra de Miranda*, Miranda de Douro, 1993, pp. 15-16.

Mundo Mediterráneo se han usado a menudo el olivo, el almendro, la higuera, el manzano, la parra, la encina, el alcornoque y el roble, mientras que, en el Norte y el Centro de Europa el árbol preferido era el roble. Y, me atrevo a sugerir, a título de investigación, que en algunos lugares se haya usado el tejo, ya que es madera muy apropiada para esta función. Por otro lado, en cuanto a la relación entre troncos y nombres de los mismos, tal vez valga la pena recordar que *toza* es precisamente, uno de los nombres vulgares del roble melojo, o marojo.

### **Antigüedad de la Tronca de Navidad**

El solsticio de invierno es la señal natural, determinante, para la preparación de la fiesta de la Tronca. No obstante, como bien sabe el lector, la fecha elegida para dar comienzo al *año oficial* ha variado también, en el Hemisferio Norte, en distintas áreas geográficas. Y, desde luego, a lo largo de los tiempos. Como ya he sugerido, son variables, así mismo, los tiempos o fechas de preparación del ritual, la duración del mismo, el tamaño del tronco a utilizar, las formas y duración de los encendidos, el uso del tizón y del carbón generado o de sus cenizas, etc.

Ciertas noticias remontan la antigüedad de estas prácticas al Antiguo Egipto, hace unos 7.000 años. Así, M. M. M. escribe en su página web, sin decir de dónde lo saca, que:

El leño de Navidad es la tradición más antigua que se conserva en relación a los rituales propiciatorios del Solsticio de invierno. Esta costumbre se remonta incluso al antiguo Egipto, en el 5000 a.c., y a la antigua Sumeria. Ha sufrido cambios, pero ha estado presente desde entonces en muchas culturas [...]. Los celtas aceptaron este costumbre hacia el año 1000 a.c..

En el marco de las luchas continuadas del cristianismo y el mitraismo por la hegemonía religiosa en el Imperio Romano, San Agustín (m. en 420) advirtió que, lo que los cristianos de su tiempo estaban celebrando en realidad en las fiestas de Navidad era el *Natalis Sol Invicto* (Mitra), por lo que exhortó a que se prohibiera el culto al árbol en sus distintas manifestaciones, y en particular el rito de la Tronca. Los Concilios alto medievales de obispos siguieron en general la misma línea, según he leído. Pero, los registros más antiguos de la existencia del culto a la Tronca en España parecen ser los gallegos. A finales del siglo VI, en su conocido *Sermón contra las supersticiones rurales*, el obispo Martín de Braga (572) condena ya, entre otras, las costumbres de:

Festear las Vulcanales y las Calendas, adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pie que se usa, *derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco* y poner pan en las fuentes [...]. *Hechizar hierbas* para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo. ¿Qué otra cosa es [dice] sino culto al diablo? [...] . En su lugar debéis usar el *santo sortilegio* de la señal de la cruz<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> BRAGA, Martín de (592). *Sermón contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducción de Rosario Jove Clols, Barcelona, 1981, pp. 42-43.



El carácter y el contexto de esta suerte de escritos sugieren que, con independencia de que se dieran con mayor o menos intensidad en Galicia, se trata de costumbres de origen egipcio o celta extendidas por todo el Imperio Romano y, en consecuencia, como ya he dicho, por toda Europa.

En todo caso, en lo que se refiere a Galicia y Portugal, las advertencias y condenas de Martín de Braga tuvieron al parecer poco éxito, pues casi mil años después, un obispo de Mondoñedo, don Antonio de Guevara, vuelve a condenar el culto a la Tronca, en términos mucho más enérgicos, en un Sínodo celebrado en 1541:

*Item nos constó por la visita [episcopal ordinaria] que la Noche de Navidad echan un gran leño al fuego, que dura hasta año nuevo, que llaman tizón de Navidad, y dan después de aquel tizón, para quitar calenturas; y como esto sea rito diabólico y gentilicio, anatematizamos y descomulgamos y maldezimos a todas las personas que, de aquí adelante, usaren de esta superstición; y más allende de esto las condenamos en cada caso a dos mil maravedís, y que un domingo, en la misa mayor, hagan penitencia pública<sup>130</sup>.*

En Aragón, donde se conservó en los pueblos de la montaña, está actualmente muy extendida esta fiesta por todo su territorio, villas y ciudades incluidas, según podrá verse en la red informática.

Al parecer, el primer registro aragonés conocido hasta ahora data del siglo XVII. Ana Abarca de Bolea, abadesa del monasterio de Casbas (Huesca), dejó escrito:

Toz la llaman buena noche  
 dirálo la colación  
 y lo tizón de Nadal  
 que ye nombrado Tizón<sup>131</sup>.

A mediados de los años cuarenta del siglo pasado, el infatigable etnógrafo Ramón Violant i Simorra (1948), registró docenas de casos a lo largo y ancho de todos los Pirineos, en especial en los catalanes. Dos años después (1950) se publicó el exhaustivo *Costumari catalá* de Joan Amades, que extiende su estudio incluso a los antiguos reinos de Valencia y Baleares, donde, según dice, lo llaman *tronc* (tronco). Y a

---

<sup>130</sup> BERNAL PALACIOS, Arturo y otros (1981): *Synodicum Hispanum. I. Galicia*, BAC. Madrid, MCMLXXXI (1981), p. 74, [6].

<sup>131</sup> Infoaragon.net. El uso de esta denominación, “El Tizón”, como nombre comercial, o rótulo de establecimiento en restaurantes, bares, productos de invierno, calles, etc., en Galicia, Asturias, León, Navarra, Cataluña, Madrid o el propio Aragón (Jaca, Zaragoza, Calatayud, etc.), sugiere que gozaba de amplia aceptación.

finales del mismo siglo, Pepe Rodríguez (1997) ha retomado el tema, añadiendo, sobre todo, las versiones actuales en las ciudades<sup>132</sup>.

De todos estos estudios, que citan, a su vez, o otros varios autores, se deduce que la ancestral y secular costumbre de la Tronca está y estuvo extendida por toda Europa, repito una vez más con otro propósito, al igual que la del Mayo y otras muchas tradiciones arbóreas semejantes (la Maya, el Ramo, etc.).

Aunque, como se ha visto en los casos mencionados, puede variar en los detalles según el país o zona geográfica que consideramos, el año en que aparezca descrita, el nombre con que es conocida, la especie o la consideración individual del árbol elegido para hacer el tronco, etc., etc., los aspectos centrales comunes permanecen: solsticio de invierno, fuego, árbol, reunión familiar y local, espíritu saturnal o navideño, fiesta, regalos, etc.

### **La Tronca catalano-aragonesa a finales del siglo XX**

A grandes rasgos, las numerosas versiones catalano-aragonesas de finales del siglo XX podrían imaginarse, en resumen, como sigue:

Una o más personas señaladas (mozos, leñadores, padres de familia rurales, etc.), van al monte unos días o semanas antes de las fiestas de Navidad a cortar un árbol apropiado para la función. Al parecer, en su origen, un árbol considerado *sagrado*, sea individualmente o como especie. Limpio de ramas, es decir una vez obtenido el tronco, lo trasladan con los medios disponibles a alguna dependencia de la casa rural, donde en unos casos permanece visible y en otros oculto a los niños hasta la hora de la cena familiar del día de Nochebuena.

Cuando permanece visible a los niños, en algunas ocasiones los padres simulan que lo alimentan a diario, como si fuese un animal fabuloso que se está engordando con vistas a la fiesta o sacrificio final. En algunas comarcas, la víspera de Navidad se pone la Tronca al fuego del hogar hasta que prenda y forme tizón. Y, en otras, se hace lo mismo el propio día de Navidad por la mañana. Es frecuente también hacerlo a la vez o alternativamente en una hoguera exterior, sea en la plaza mayor, la puerta de la iglesia, una encrucijada o cualquier otro lugar significado. Finalmente, en ciertas casas se mantiene el mismo tronco, con corteza o seco (pelado), sin quemarlo, año tras año.

Cuando se quema, se apaga el Tizón “vistiéndolo”, al igual que en Gran Bretaña, es decir, envolviéndolo con telas bastas adecuadas, mientras se manda a los niños al exterior o a otra dependencia de la casa con el encargo de que se concentren en pedir

---

<sup>132</sup> AMADES, Joan (1950): *Costumari català. Vol. I. Hivern*, ed. 1982, pp. 36-55. RODRÍGUEZ, Pepe (1997): *Mitos y ritos de la Navidad. Origen y significado de las celebraciones navideñas*, Barcelona, 1997.

mentalmente los regalos o aguinaldos que desean, en recitar alguna oración y en arrepentirse de todo lo malo que hubiesen hecho a lo largo del año saliente<sup>133</sup>.

Aprovechando esta ausencia, los padres y demás familiares ponen los aguinaldos previstos debajo de las mencionadas telas, o bien en el hueco del tronco del árbol, en los vaciados del mismo hechos antes a propósito, o bajo el puente que han formado apoyando la tronca por un extremo en el fuego y por otro en cualquier banco o taburete.

Una vez terminada esta faena, se llama a los niños y niñas de la casa, se les entrega un palo, vara, bastón o garrote a cada uno de ellos y se les invita a comenzar el jolgorio. Jolgorio que consiste en apalear una y otra vez con los bastones a la Tronca, Tizón o Tió, envuelto o no en las telas, para que vaya soltando poco a poco –“cagando” y “meando”, se dice– los aguinaldos que lleva en su interior.

En las versiones urbanas modernas, la Tronca puede ser una corteza de alcornoque o de cartón piedra, una caja de cartón o cualquier otra suerte de envase, o bien un tronco de árbol real preparado y comprado al efecto en un mercadillo navideño.

En las versiones rurales, como ya he dicho, en algunos casos se guarda el Tizón apagado para la función del año o años siguientes. En otras se va apagando y encendiendo el Tizón a diario hasta los días de Año Nuevo o de Reyes. Pero se conocen también casos de troncos grandísimos que se arrastraban con una yunta de bueyes hasta el fuego del hogar, que se mantenía vivo durante todo el año, como hemos visto en Galicia, para poder encender con él el Tizón del año siguiente.

En otras masías o aldeas se cuelga el Tizón apagado en la cocina o junto a la puerta de la vivienda o de los establos, con el fin de que proteja del rayo, enfermedades, incendios o maleficios en general a las personas y los animales de la familia. Y, en otros casos, se recoge el carbón y la ceniza sagrada resultante, al igual que hemos visto en las *hogueras* de Extremadura o de Portugal, para esparcirla por las viviendas, los establos y

---

<sup>133</sup> FOLEY, Daniel J.: *The Christmas Tree*, Philadelphia, 1960, p. 28, dice que en Francia y en Gran Bretaña, los niños piden “a la Madre (es decir, a la propia Tronca), que sea generosa con ellos”. Y, al parecer, sucedía lo mismo en algunos lugares de Cataluña (Manresa). Según Joan AMADES (1950), *Costumari català, vol. I. Hivern*, ed. 1982, pp. 38-39: Hay motivos para pensar que el lúdico “*Parenostre* del tió”, que ahora se canta, era antes recitado, “y ahora parece incluir un sentido medio mítico del tió, el cual se viene a comparar a una divinidad, a la que se dedica una oración parecida a la litúrgica”. Y más adelante: “En algunos lugarejos del Capcir [...], la chiquillería, antes de garrotearlo, salía al descubierto y pedía a la luna [Selene la llama después] que les bendijese el tió, para que fuese generoso y diese [aguinaldos] en abundancia”, (p. 44). En el Pirineo catalán se observa una cristianización muy superior al de las otras tradiciones mencionadas. Tal vez estemos, pues, ante un caso más del conocido “efecto *Miraflores*” (Madrid), antes *Porquerizas*, es decir, ante severas prohibiciones anteriores, al modo de las del obispo de Mondoñedo. Pero, al no estar publicados aún las sinodales correspondientes a Cataluña, no he podido hacer indagaciones al respecto en los índices de las mismas, como era mi propósito. En el N. O. peninsular se advierte un caso de cristianización parejo en relación con el saúco, que ha pasado a llamarse, incluso, *bendito*. Véase ALONSO, Dámaso: “El saúco entre Galicia y Asturias (Nombre y superstición)”. *R. D. y T. P.*, pp. 31-33.

los campos con el fin de propiciar las buenas cosechas, así como la fertilidad de las mujeres y de los animales de la casa. En suma, fertilidad, felicidad y prosperidad.

En su versión más moderna, el Tronco de Navidad puede ser ya, directamente, un enorme pastel de chocolate y otras golosinas, llamado también Brazo de Gitano, que reparten en trozos las peñas navideñas locales o los Ayuntamientos, que preparan las amas de casa para la familia o que se compra en las pastelerías. En 2012 el récord Guinness de esta modalidad lo obtuvo el pueblo de Aspe (Alicante), que fabricó un Tronco de 1.174,28 m de longitud. La versión francesa, *Bûche de Noël*, está, a su vez, muy extendida en nuestro vecino país.

### Pluralidad de significados

Dada la mencionada diversidad de representaciones de la fiesta o rito de la Tronca conocidas, muy variables además en el espacio y en el tiempo, entre otras razones como consecuencia de los procesos sincréticos y de las duras prohibiciones de las religiones oficiales imperantes, resulta difícil dar una versión única y comprensiva de la misma. Ahora bien, en razón de esa misma diversidad advertida, parece aún más difícil ponerse de acuerdo sobre su verdadero significado, sin duda complejo, además de cambiante también, en función de la pluralidad de elementos involucrados en cada caso concreto.

El tiempo (solsticio de invierno, nacimiento del Sol Invicto, cambio de estación y de año) y el árbol, que empieza igualmente su regeneración anual por la fuerza del sol y la luz a partir de la misma fecha, parecen ser los elementos fundamentales. En la versión facticia catalano-aragonesa pergeñada aquí, por ejemplo, vemos que se empieza eligiendo un *árbol sagrado*, sea a título individual o como especie, se transmiten al tronco los deseos que se quieren conseguir, se venera el tizón y se propician la fertilidad o la abundancia en general, al igual que con otras varias divinidades. Pero, por otra parte, se tala, se quema y se apalea al árbol para que suelte los regalos.

El vareo, apalea a los árboles para obtener el fruto, es una mala práctica antigua conocida. Pero en algunas tribus atrasadas se apalea también a los árboles sagrados cuando no conceden los frutos físicos o mentales esperados. En España, incluso, es conocida en el siglo XX la práctica de cambiar de santo-patrón, apalea y tirar al mar su estatua, etc., cuando no ha evitado el pedrisco, propiciado la lluvia o conseguido la buena pesca que se le solicitaba<sup>134</sup>. Al parecer, tal costumbre se remonta, al menos, al mundo greco-romano<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> ALAMPARTE, Julio: *Andanzas por la Vieja España*, Madrid, 1961, p. 36, donde se lee: En Bermeo (Vizcaya, 1950), en el museo de pescadores Ercilla, “en un nicho, puede verse un viejísimo santo, descabezado, al cual los pescadores golpeaban sin misericordia y arrojaban al mar, cuando la pesca era pobre. Conducíanlo luego en procesión a la ermita. Tales han sido y siguen siendo las relaciones entre el nombre y las potencias celestes: *Do ut des*: doy para que des”.

<sup>135</sup> Según John PERLIN (1991): *Historia de los bosques [...]*. *Gaya. Proyecto 2050*, Madrid, 1999, p. 124: “El robo de madera de los bosques era tan común [en Roma] que el poeta Marcial [40 a 104 e.c.] invocó

Pero, por otro lado, la tala, la quema y, sobre todo, las palizas de los niños a la Tronca (*Ashera*) podrán estar relacionadas con el carácter diabólico atribuido a la misma, en suma, con la lucha de las religiones mosaicas contra el culto o veneración milenaria a los árboles, que, a la postre, no han podido nunca erradicar.

Habría que tener en cuenta, además, que la burla festiva del orden establecido, de los dueños y de los dioses, que se remonta a los sumerios<sup>136</sup> de hace más de 5.500 años, era proverbial en las saturnales romanas, el precedente más inmediato de las navidades cristianas, según advirtió ya Monseñor Louis Duchesne (1898) en sus *Origines du culte chrétien*<sup>137</sup>, y han reconocido después todas las sectas e iglesias cultas derivadas de dicha confesión.

Indudablemente, la necesidad de burlarse de los dioses ha existido en la Humanidad desde hace mucho [escribe Caro Baroja en 1946] y un estudio de los elementos cómicos en el paganismo podría ser muy provechoso. Pero parece que el carácter burlesco siempre es secundario, hasta que hay partes interesadas en exagerarlo. La religión católica ha podido tener interés en ridiculizar mitos en más de un caso. Los ejemplos clásicos de ridiculización se hallan en los padres de la Iglesia que se aprovechan de los escritos de autores satíricos, escépticos y mordaces como Luciano, que pusieron e solfa a las divinidades [llamadas] paganas<sup>138</sup>.

Conviene advertir, en todo caso, que los significados de todas estas prácticas, muy cambiantes, como se ha visto, en el espacio y en el tiempo, podrían ser más complicadas de lo que parecen a primera vista. El varias veces citado Jesús Taboada Chivite (1965) nos informa así, siguiendo a J. G. Frazer y a otros varios autores que cita puntualmente en cada caso, de que, en el marco general de la impretación de la fertilidad o la abundancia,

La *fragelación fecundante* tiene variados aspectos y amplia extensión [...]. En Esparta se vareaba a los efebos como práctica mágica para estimular el sexo [...]. Los Lupercas jóvenes romanos

---

la ayuda de Príapo, protector de los jardines. Pidió a su estatua de madera, un ser deforme con enormes genitales que hacía las veces de guardián y espantapájaros, que pusiese final al robo de madera ¡Marcial dijo al dios que si no mantenía a raya a los ladrones se vería obligado a hacer leña de su estatua!”.

<sup>136</sup> SCHNEIDER, Nikolaus (1956): “La religión de los sumerios y acadios”, en KONIG, Franz: *Cristo y las religiones de la Tierra. Manual de Historia de la Religión, II*, 2ª ed., Madrid, 1968, pp. 371, 374-5 y 409, donde escribe: “Se nos ha conservado en una descripción de las solemnidades que en época sumeria antigua, incluía en Lagas la fiesta del Año Nuevo [...]. Cesaba el trabajo y se suspendía la vigencia de las diferencias de clases. ‘Durante siete días no se molía ningún trigo, la sierva se equiparaba a la señora, el siervo caminaba al lado del señor”.

<sup>137</sup> DUCHESNE, L. (1898): *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, 5e. ed., pp. 261-271, “Saturnalia” en pp. 265-266.

<sup>138</sup> CARO BAROJA, Julio (1946): “Olentzaro”, *R. de D. y T. P.*, II (1946), pp. 56-57.

vareaban a las mujeres estériles con el mismo propósito en torno a la colina del Palatino [...]. Y se realiza en Francia, en Portugal, en Alemania y en Venezuela<sup>139</sup>.

George Frazer (1890, 1929, 1942 en español) pensaba que en los ritos relacionados con “La Tronca” hay que distinguir dos aspectos. Por una parte el culto al fuego en el solsticio hiemal, como réplica primitiva al del más conocido del solsticio estival, extendido por todo el Planeta, y cuyo estudio ha producido ya varios libros enteros, y, por otra parte, los usos mágico-religiosos de la Tronca, el Tizón apagado o sus cenizas, que nos invitan a pensar en cultos de la fertilidad<sup>140</sup>.

María Bobadilla Conesa (1981), que estudió esta costumbre en la comarca pirenaica oscense de Ribagorza, registra a su vez, con Ramón Violant i Simorra (1948) y otros varios autores, dos manifestaciones de este culto hiemal al fuego. Por un lado la “Fogata” o “Fuego exterior”, con montones de leña y un tronco grueso al modo mas turístico ahora de las conocidas *Fogueiras* de Navidad portuguesas, que en el pueblo de Campo se hace en su Plaza Mayor, y, por otro, la *Tronca*, “que es el ritual ígnico que se celebra dentro de la casa, en los hogares”. En opinión de estos autores, “las fiestas del fuego son, pues, un sincretismo pagano cristiano, sincretismo cultural en que se unen las tradiciones precristianas y paganas”<sup>141</sup>.

Por su parte, don Julio Caro Baroja (1946) nos ofreció una interpretación profunda y comprensiva, como conclusión a su citado estudio sobre el “Olentzaro”, que, en mi opinión, es lo más interesante que se ha dicho sobre este punto, y que brindo desde aquí “a cata ciega” a los teólogos de cierta universidad confesional que, al parecer no leen o no quieren citar al más ilustre de los humanistas de todos los tiempos que nos haya dado hasta ahora Navarra.

Resumiendo nuestra forma de pensar [escribe el añorado don Julio], diremos que el mito de *Olentzaro* es un *mito solar en parte*, semejante a otros de gran tradición entre los europeos; pero que en parte es también un mito relacionado con la noción de la *bajada de los espíritus a la*

<sup>139</sup> TABOADA CHIVITE, Xesús (1965): “La navidad gallega”, en *Ritos y creencias gallegas*, Coruña, 1989, 2ª ed., p. 137. Pero, según Hipólito RIESCO ÁLVAREZ (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, p. 350, en Roma, en las fiestas en honor de Juno *Caprotina* (7 de julio) eran las propias mujeres las que se flagelaban entre sí bajo una higuera silvestre: “era un ritual anual de fertilidad, tal como ponen de manifiesto varios rasgos del mismo: flagelación con ramas de higuera entre las participantes, presencia de Juno Caprotina y las obscenidades de que hacían gala las esclavas [...]. En sus orígenes, quizás un macho cabrío (*caper* se relaciona tanto con *caprificus* como con *Caprotina*) participaría en una hierogamia que tendría como fin el proporcionar la fertilidad a las mujeres romanas; luego el animal podría haber sido sustituido por un falo de madera de higuera, y finalmente, la penetración (quizá simbólica) sería sustituida por la simple flagelación de las mujeres”.

<sup>140</sup> FRAZER, George (1890, 1922): *La rama dorada*, ed. 1984, pp. 686 y 715.

<sup>141</sup> BOBADILLA CONESA, María (1981): “El fuego ritual de Navidad en un pueblo de Ribagorza”, *Actas del I Congreso de Etnología y Antropología*, IFC., Zaragoza, 1981, pp. 139-151, p. 142. Lo mismo opinan BELTRÁN, Antonio: *Costumbres aragonesas*, 1990, pp. 129-130 y GARCÍA-LOMAS, G. Adriano: *Mitología y supersticiones de Cantabria*, 1993, pp. 263-264.

*tierra* y la creencia en el *árbol o tronco cósmico*, habiéndose añadido a estos caracteres fundamentales otros *elementos de origen arcaico*, sin embargo. Con el Cristianismo adquirió aún varios más, y entre ellos el nombre que ahora lleva [Olentzaro], *caracteres que han ido borrando a los antiguos*<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> CARO BAROJA, Julio (1946): “Olentzaro” [...]. *R. de D. y T. P.*, II (1946), p. 68. TABOADA CHIVITE, Jesús (1965): “La Navidad gallega y su ritualidad”, que, al parecer, no conoció o no consideró oportuno mencionar este estudio de don Julio, se extiende en interpretaciones más amplias, a) a h). *Ritos y creencias gallegas*, Coruña, 1982, pp. 137-140, que, para el presente trabajo, no me han parecido preferibles. Toda esta pluralidad de significados son perceptibles en la breve referencia a estas costumbres, que para Navarra y el Pirineo, nos ofrece José María IRIBARREN (1970) en *De Pascuas a Ramos*, pp. 229-242. En un marco de referencia más amplio, sobre los posibles orígenes y significados de estos ritos y celebraciones del cambio de año, que en el ámbito euroasiático parecen remontarse a la prehistoria, véase también ELIADE, Mircea (1951): *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972, p. 56, 65 y 89.

## MAGIA, CIENCIA Y RELIGIÓN

*“Para el estudioso, todo es maravilloso”* (A. NIN FRÍAS, 1933).

*“La ciencia tiene su propia magia: La magia de la realidad”* (R. DAWKINS, 2011).

[Para muchas personas], *“toda tecnología, lo suficientemente avanzada es indistinguible de la magia”* (Sir Arthur C. CRARKE, 1965).

*“Donde hay religión hay magia [...] donde hay magia hay religión”* (Gerardus VAN DER LEEUW, 1986).

Al igual que en otro apartado anterior, trataremos primero de estos conceptos, y de las relaciones entre los mismos, en términos teóricos, es decir, generales. Y veremos después cómo se manifiesta todo ello en algunos casos concretos que conciernen al mundo antropológico de los árboles.

Lo “religioso” es, en la práctica, inseparable de lo “mágico”. Los hechos o fenómenos religiosos históricos aparecen siempre entrelazados con hechos mágicos históricos, según se irá viendo con más detalle a continuación: Tropezamos con la magia en todas partes. La magia aparece siempre acompañada de la religión –dice Eliade. “Más aún: no siempre domina la magia la vida espiritual de las sociedades ‘primitivas’; al contrario, donde su desarrollo alcanza forma preponderante es en las sociedades más avanzadas”<sup>143</sup>. Obsérvense, así, en relación con esta última idea, tanto los aspectos mágicos, expresamente buscados, de ciertas manifestaciones o espectáculos político-religiosos en nuestros días como los catálogos y demás medios publicitarios de la “industria” turística, con su proliferación de lugares “mágicos”, ciudades “mágicas”, viajes “mágicos”, edificios o paisajes “mágicos”, árboles “mágicos”, etc., etc.

Edward Barnett Tylor (Londres, 1932-Wellington, 1917), considerado por muchos, según ya he dicho, como uno de los grandes “padres fundadores” de la antropología social, escribía ya al respecto, en 1871, en su profundo y documentado estudio sobre la *Cultura primitiva* lo siguiente:

En primer lugar debe recordarse que la ciencia oculta no subsistió enteramente por su propia fuerza. Por fértiles que sean sus artes, eran asociadas, *en la práctica*, con otros procedimientos que no tienen nada de fértiles. Los que pasan por ser augurios sagrados suelen ser, en realidad, las perspicaces conjeturas de un hombre agudo respecto al pasado y el porvenir. La adivinación sirve al hechicero como una máscara para la investigación real [...]. Frecuentemente el sacerdote, al igual que el mago, se halla respaldado por todo el poder de la religión; a menudo un hombre con autoridad –siempre un intrigante sin escrúpulos– puede ejercer al mismo tiempo la brujería y la política, y hacer que su mano izquierda ayude a la derecha [...]. En segundo lugar, atendamos a esta evidencia:

<sup>143</sup> ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, pp. 91-92.



La magia no tiene su origen en el fraude, y pocas veces aparece practicada como una completa impostura. El hechicero, generalmente, aprende su profesión de buena fe, y mantiene su creencia en ello, más o menos, desde el principio hasta el fin; al mismo tiempo víctima y agente del engaño, combina la energía de un creyente con la astucia de un hipócrita<sup>144</sup>.

En las décadas siguientes, Sir James G. Frazer (1890, edición monumental 1907-1914, edición abreviada 1922, etc.) pensaba, al parecer, que la humanidad en su conjunto, representada en su argumentación por un “filósofo primitivo”, habría pasado primero por la edad de la magia, al igual que por la Edad de Piedra, para “cortando a la ventura sus antiguas amarras y dejándose llevar por el proceloso mar de la duda y la incertidumbre”, arribar después al puerto más tranquilo de la religión[...], “un sistema nuevo de práctica y fe que *creyó* le ofrecía una solución a las dudas azarasas[...]

y, finalmente, a la era de la ciencia<sup>145</sup>. Pero si bien es dudoso que el proceso de desarrollo de las muy diversas sociedades humanas conocidas se deje representar o resumir por un esquema tan sencillo, aunque ciertamente orientador, tanto al subtítulo de su obra (*Magia y religión*) como el contenido de la misma nos revelan ya que las supuestas fases mágica, religiosa y científica han estado siempre más o menos mezcladas, o al menos solapadas, y, si bien son distinguibles en términos abstractos, como ya hemos visto en el caso de las relaciones entre lo sagrado y lo profano, son difícilmente separables con nitidez en la práctica social<sup>146</sup>. Pero tal vez sus ideas se comprendan mejor atendiendo a su propia versión del papel jugado por la magia a lo largo de la historia conocida:

Así pues, la profesión pública de la magia, en lo que ha tenido de procedimiento por el que los hombres más capaces han llegado al poder supremo, ha contribuido a emancipar a los humanos de la esclavitud de la tradición, elevándolos a una vida de mayor libertad, y dándoles una visión más amplia del mundo. No es este un pequeño servicio a la humanidad. Y cuando, además, recordemos que en otro sentido, la magia ha despejado el camino de la ciencia, fuerza es admitir que si la magia

---

<sup>144</sup> TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. I, ed. esp. 1977, p. 138-139.

<sup>145</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, ed. 1983, cap III y IV, en esp. pág. 82.

<sup>146</sup> Emile DURKHEIM (1912), que partía del supuesto básico de que las religiones y las magias son igualmente *fenómenos de naturaleza social*, que como cualesquiera otros (ciencia, arte, ejércitos, etc.) tienen que ser estudiados como tales, hizo un esfuerzo considerable, siguiendo a HUBERT y a MAUSS, para establecer una diferencia nítida entre magias, “que no tienen Iglesias” y religiones, que si que las tienen. Pero, por razones de ética y coherencia, se vio obligado a romper su propio esquema ideal con una nota a pie de página que dice: “Al distinguir así la magia de la religión, *no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad*. Las fronteras entre las dos esferas son con frecuencia imprecisas”. En *Las formas elementales...*, ed. 1982, p. 40. Las investigaciones actuales en psicología evolutiva, aplicada a la religión, llevan a las mismas conclusiones. Y, así, Steven PINKER (1997), en *Cómo funciona la mente*, Madrid, 2011, p. 708, escribe: “Los chamanes y los sacerdotes son magos de Oz que utilizan *efectos especiales*, desde los juegos de manos y la ventriloquía hasta templos y catedrales suntuosas, para convencer a los demás de que tienen los secretos de las fuerzas del poder y los prodigios”.

ha hecho mucho daño, también ha sido fuente de mucho bien y que, si es hija del error, ha sido la madre de la libertad y de la verdad<sup>147</sup>.

En esos mismos años, los socioantropólogos franceses H. Hubert y Marcel Mauss llegaban a conclusiones similares:

Al abrigo de la magia, no sólo han sido posibles las audacias jurídicas, sino también las iniciativas experimentales. Los sabios son hijos de los magos<sup>148</sup>

Por otro lado, en la Italia de los primeros años treinta, en la voz “Magia” de la *Enciclopedia Treccani* (XXI), N. Turchi escribe:

el ritual de todas las religiones naturales, sean antiguas o primitivas, demuestra que magia y religión iban fusionadas y que los ritos mágicos formaban parte de la religión en Egipto [...], en Babilonia [...] y en India. El mismo acto central de la religión, el sacrificio, contiene en el fondo un lado mágico en cuanto, mediante operaciones y ritos mecánicos pretende alcanzar efectos de carácter superior. Religión y magia son por tanto, en las religiones naturales, actitudes paralelas del espíritu humano, cuya existencia en momentos de menor control de la razón refleja y de mayor predominio de las aspiraciones instintivas, especialmente frente a grandes necesidades o grandes emociones, experimenta cada uno en sí mismo, tratando de utilizar una y otra para la consecución del mismo fin. Como ha puesto de manifiesto la escuela sociológica de E. Durkheim, lo que verdaderamente distingue la magia de la religión es su relación con el organismo social. La religión es un culto oficial y público completado por un sacerdote en representación de todo el grupo social; la magia es un ritual privado cuyos ritos son realizados por un hombre que no reviste carácter público y que sirve a intereses particulares. Ahora bien, ‘el mago y el religioso coinciden a veces en la misma persona, y, cuando son públicos, aunque esté llenos de elementos mágicos, sus actos son actos religiosos.

---

<sup>147</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, ed. 1983, pp. 74 y 72-73. Sobre la colaboración entre magos o ilusionistas actuales y neurólogos para explicar o, al menos, ilustrar como se produce el engaño en el cerebro animal o humano (emoción, distracción, dispersión de objetivos y, en suma, manipulación de los diferentes instintos y sentimientos) en relación con una gran variedad de actividades humanas (religiosas, políticas, comerciales, amorosas, etc.), véase el ya citado libro de MACKNIK, Stephen y Susana MARTÍNEZ-CONDE: *Los engaños de la mente*, Barcelona, 2012, Ed. Destino. Y ya en los niveles más o menos patológicos, ante pérdidas tremendas e irreparables (muertes de seres muy queridos, etc.) incluso el propio cerebro recurre a engañarse a sí mismo, sin intervención ajena, como mecanismo de defensa innata. Es decir, para poder soportarlo. Se observa lo mismo en algunos animales: elefantes, palomas, ballenas, cuervas, etc. Cuando estaba corrigiendo estas páginas, veo en *El País* (13.12.13, p. 37), en un artículo de la pluma del escritor Félix de Azúa titulado “Avive el seso y despierte...”, que este fenómeno se produce también en términos colectivos (memoria histórica). La que solemos llamar Segunda Guerra Mundial (1939-1945), costó más de setenta millones de vidas. En particular en Colonia (Alemania), que quedó inundada por los cascos como consecuencia de los bombardeos, murieron más de doscientas mil personas, lo que suponía la cuarta parte de la población. Pues bien, en los años siguientes (1945-1948), Hans Magnus ENZESBERGER (1990), *Europa en ruinas* (2013), “trató de hablar con los supervivientes, pero sólo consiguió que le dijeran mentiras. *La gente no podía soportar la verdad: nadie había conocido a un nazi*”. Por razones semejantes, pero en sentido inverso (necesidad de gratificaciones para vivir), repito la idea con otras palabras, tendemos a imaginar, exagerar, embellecer, etc., es decir a idealizar, repetir, etc. las promesas o relatos de cualquier especie que nos ilusionan o simplemente nos agradan, aunque sean en sí inverosímiles, imposibles o directamente falsas.

<sup>148</sup> MAUSS, Marcel: “La magia”, en *Lo sagrado y lo profano. Obras, I*, ed. españ. 1970, p. 77.

Y añade:

Ciertos aspectos y ciertas funciones del pensamiento mítico *son constitutivos del ser humano*, pero la distinción entre magia y religión, entre superstición e idolatría y, en última instancia, entre lo sacro y lo profano, es extraña a las categorías del *pensamiento mítico* y fruto de sistematizaciones conceptuales y de esquematismos convencionales<sup>149</sup>.

Bronislaw Malinowski (Croacia 1884, Conneticut 1942) dice, a su vez, en la década siguiente, que las ideas, las creencias, los mitos, los ritos, las costumbres y, en suma, las mentalidades, los sentimientos y las conductas de los pueblos que llamamos primitivos deben ser estudiados en el marco de su lucha por la existencia<sup>150</sup>. Y, por otra parte, siguiendo ya en esto a E. B. Tylor (1871), que los conocimientos antropológicos sobre la vida de estos pueblos nos proporcionan una base de referencia certera para entender el comportamiento humano en general<sup>151</sup>, es decir, la conducta de los seres humanos en distintos medios, lugares, épocas y culturas<sup>152</sup>.

Contra lo que pudiera parecer a primera vista, estos estudios, revelan, por un lado, que entre los pueblos que consideramos poco desarrollados, y en concreto entre los indios trobiandenses estudiados por él, la religión, lejos de ser una actividad pasiva, resignada o contemplativa, tiene, al igual que la magia y la ciencia, un carácter esencialmente pragmático.

---

<sup>149</sup> *Enciclopedia Italiana de Scienza, Lettere ed Art.*, Roma, 1934, t. XXI, p. 895.

<sup>150</sup> MALINOWSKI, B.: *Magia, ciencia y religión*, pp. 52 y 92. La citada obra de Tylor tiene por objeto, según nos dice varias veces, mostrar la *evolución* de las ideas relacionadas con las nociones de alma, vida, espíritu, y demás términos del mismo campo semántico, de una *especie humana primitiva* pero ya plenamente desarrollada como tal, es decir, sin relacionarlo con la evolución *biológica* propiamente dicha. Respondiendo a las críticas al respecto, en el “Prólogo” a la segunda edición de *Cultura primitiva* (1873), escribe: “Puede sorprender [...] que se haya mencionado tan escasamente a Mr. Darwin y a Mr. Herbert Spencer, cuya influencia en el desenvolvimiento general del pensamiento moderno acerca de tales materias no puede menos de ser formalmente reconocida. La falta de una especial referencia se debe a que la presente obra, dispuesta según sus propias líneas, escasamente entra en contacto de detalle con las precedentes obras de estos eminentes filósofos”. En efecto, en lo que se refiere a Mr. Darwin, si bien lo menciona en algún registro de carácter etnográfico (1839), no cita nunca ni *El origen de las especies* (1859) ni *El origen del hombre* (1871) ni *La expresión de las emociones* (1872).

<sup>151</sup> *Íb.*, pp. 15, 18, 23, 82, 108 y Robert REDFIELD en el “Prólogo” (p.5).

<sup>152</sup> Es lo que hace de modo expreso Marvin HARRIS (1981) en *La cultura norteamericana contemporánea*, Madrid, 1984, pp. 9-10, y en otros libros suyos. En términos más generales, el mencionado Edward Burnett TYLOR, mantiene ya en *Cultura primitiva* (1871, ed. 1873, ed. esp. de 1977), que “la indagación acerca del origen y del primitivo desarrollado de la civilización debe ser impulsada celosamente [...], no sólo como tema de curiosa investigación, sino como una *guía práctica* para la comprensión del presente y para la *conformación del futuro*” (t. I, p. 39). Y, al final del mismo tomo: “Mi propósito ha sido, más bien, poner de manifiesto, *destacadamente*, la *mitología de la naturaleza* de las razas [llamadas] inferiores, de modo que sus frescas y claras concepciones míticas puedan servir de base para un estudio de *los mitos de la naturaleza del mundo en general*” (p. 343).

La religión [dice el antropólogo Robert Redfield (Chicago, 1948) en el “Prólogo” del mismo libro (p. 7)] ya no es solamente los hombres explicando y proyectando sus sueños, no es solamente un tipo de electricidad espiritual o *mana*; no es *algo* que únicamente puede reconocerse en la comunión social; no, la religión y la magia son modos que los hombres, al ser hombres, han de manejar para hacer el mundo aceptable, dócil y justo.

Y lo mismo sucedía entre los mayas.

En sus estudios sobre el sentido de los ritos religiosos, que, siguiendo su costumbre, ilustra con diversidad de ejemplos tomados de distintas épocas, continentes y culturas, el citado E. B. Tylor había escrito ya casi un siglo antes:

Estos ritos, en cuanto son considerados medios de comunicación con los seres espirituales y de influencia sobre ellos, y, en cuanto tales, su finalidad es tan directamente práctica como la de cualquier proceso químico o mecánico, porque la doctrina y el culto se relacionan entre sí como la teoría y la práctica<sup>153</sup>.

Por su parte, Marvin Harris (1981) lo expone con mayor claridad aún:

La relación del hombre con los dioses siempre ha estado regida por una gran variedad de emociones, motivos y *expectativas*. Pecaríamos de hipócritas si negásemos que un impulso sobresale por encima de todos los demás sentimientos desde el principio del pensamiento animista: Nuestra especie siempre ha esperado de los dioses y demás espíritus beneficios de algún tipo. En palabras de Ruth Benedict: ‘la religión, [cómo la magia], fue ante todo y sobre todo una técnica para alcanzar el éxito’. La mayoría de las veces el provecho perseguido era tangible y terrenal: recuperación de la enfermedad, éxito en las empresas comerciales, lluvias para regar los cultivos agostados, victoria en el campo de batalla. Las peticiones de inmortalidad, resurrección y dicha eterna en el cielo se nos pueden antojar menos burdas, pero no dejan de requerir a los dioses en el reparto de bienes y servicios. Incluso cuando los bienes ansiados se limitan a recibir ayuda para actuar de conformidad con los deseos de la divinidad o para alcanzar la paz interior, por muy nobles que sean nuestras emociones, deseamos su servicio. ¿Ha existido alguna vez alguna religión que no se preguntara qué podían hacer los dioses por los hombres además de inquirir que podían hacer los hombres por los dioses?. No lo creo<sup>154</sup>.

Son ya innumerables, en efecto, los estudios concretos sobre prácticas religiosas o devociones particulares, en relación con diversos santuarios, romerías, imágenes, advocaciones, etc. de distintas religiones que llegan a estas mismas conclusiones. Al parecer, el principio negociador *do ut des* [doy para que me des], equivalente a más

<sup>153</sup> TYLOR, E. B. (1891): *Cultura primitiva*, t. II, ed. esp. 1981, pp. 407 y ss.

<sup>154</sup> HARRIS, Marvin: *Nuestra especie*, ed. 2006, p 373. Véase, en el mismo sentido, pero desde la perspectiva de la psicología evolutiva de la religión, PINKER, S. (1997): *Cómo funciona la mente*, Madrid, 2011, p. 708. Y sobre la naturaleza política de las religiones o, lo que viene a ser lo mismo, el papel político de las religiones en la lucha por la existencia de los pueblos, sean más o menos “primitivos” o “modernos”, véanse, en este mismo libro de Harris, los capítulos dedicados a la expansión de las religiones incruentas. Sobre el uso descarado de los nuevos movimientos religiosos actuales en Estados Unidos con finalidades de enriquecimiento personal o de grupo y poder político, véase, del mismo autor, *La cultura norteamericana contemporánea*, “Por qué nos invaden los cultos”, ed. 2009, pp. 161-189. Y, además, para culturas tradicionales, el célebre librito de este mismo autor (1974) titulado *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, edición 2010.

viejo *quid pro quod* latino, bien conocido como base de los denostados equilibrios políticos, será fundamental, asimismo, para entender y explicar dialécticamente una infinidad de donaciones materiales (incluidos los descaros publicitarios de todos los tiempos) y de prácticas piadosas que se nos presentan a menudo como pura devoción o desprendida generosidad altruista<sup>155</sup>.

Y, por otro lado, estos estudios y consideraciones, revelan, a la vez, que, al igual que sucede en las sociedades más desarrolladas de nuestro tiempo, donde, como se sabe, por citar sólo un aspecto de este fenómeno, abundan los estados, las universidades y demás centros educativos de carácter confesional expreso o implícito, la ciencia, la magia y la religión aparecen en la praxis histórica profundamente interrelacionadas.

En Melanesia, “donde he estudiado este problema” a fondo, escribe Malinowski:

La magia es similar a la ciencia en que siempre cuenta con una meta definida que está íntimamente relacionada con instintos, necesidades o afanes humanos. El arte de la magia se dirige hacia la consecución de resultados prácticos. Como las demás artes y oficios, la magia también está gobernada por una teoría, por un sistema de principios que dictan la manera en la que el acto ha de celebrarse para qué sea efectivo. Al analizar los hechizos mágicos, los ritos y sustancias usadas, hemos encontrado que existen ciertos principios generales que los gobiernan. La magia, como la ciencia, desarrolla también una técnica especial[...]. De esta manera, la magia y la ciencia muestran ciertas similitudes y, con sir James Frazer, podemos decir con toda propiedad que la ‘magia es una pseudo-ciencia’. Es un hecho empírico que el corpus del conocimiento racional y el corpus de los saberes mágicos están incorporados en tradiciones diferentes, en un escenario social diferente y en un tipo diferente de actividad, y que todas estas diferencias son claramente reconocidas por los salvajes, una de ellas constituye el dominio de lo profano; la otra, limitada por ceremonias, misterios y tabúes, constituye la mitad del dominio de lo sacro<sup>156</sup>.

Pero, intentando precisar más, en “el dominio de lo sacro”, en lo que se refiere a las relaciones entre la magia y la religión, continúa el mismo autor:

Tanto la magia como la religión surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo; las crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho. Tanto la magia como la religión presentan soluciones ante esas situaciones y atolladeros, ofreciendo no un modo empírico de salir con bien de los tales, sino los ritos y la fe en el dominio de lo sobrenatural. Tal dominio comprende, en la religión, la creencia en los fantasmas, los espíritus, las presunciones primitivas de la providencia, los guardianes de los misterios de la tribu; en la magia, la creencia en su fuerza y poder primordiales. Tanto la magia como la religión se basan estrictamente en la

<sup>155</sup> Francisco, el nuevo papa católico, ha advertido al respecto, que contra lo que era tan común, no quiere “dinero negro” para la Iglesia (*El País*, 12.11.2013, p. 34). En esa línea, cabe, pues, imaginar que, en los confesionarios de la misma, se pregunte a los penitentes sobre si pagan o no los impuestos, aceptan o no sobornos, dobles sueldos u otras gabelas, mientras más de la mitad de los jóvenes no logra encontrar un trabajo, y si, de acuerdo con sus propios principios *teóricos*, no otorgarán graciosamente en lo sucesivo el “yo te absuelvo” a sus feligreses “roldanistas” en tanto no *restituyan lo defraudado* y muestren un convincente propósito de enmienda.

<sup>156</sup> MALINOWSKI, B.: *Magia, ciencia y religión*, p. 103.

tradición mitológica y ambas existen en la atmósfera de lo milagroso, en una revelación constante de su poder de taumaturgas. Ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los que el mundo de lo profano ejercita<sup>157</sup>.

Desde una cultura en principio distinta y, por tanto, desde concepciones religiosas ambientales diferentes, Stanley J. Tambiah, nacido y educado inicialmente en Ceilán, publicó en 1990 sus reflexiones sobre el asunto que nos ocupa en *Magic, science, religion and the Scope of rationality*. Tal vez para curarse en salud y, en todo caso, para esquivar interpretaciones equivocadas, este autor ceilandés cierra su libro con un párrafo en el que defiende sin tapujos el trabajo científico cotidiano, con indicaciones precisas sobre sus ventajas para cubrir las necesidades vitales, en particular en los actuales países del Tercer Mundo. No obstante, critica algunas ilusiones o conceptos, a menudo equivocados, en relación con el origen o motor de las investigaciones actuales, la validación de los procedimientos y, sobre todo, el uso o propósito de los conocimientos científicos, que, como explica, presentan varios problemas comparables con los que son habituales en el mundo intelectual de los creyentes de las distintas religiones que investigan y producen publicaciones sobre fenómenos religiosos.

En su opinión, las valiosas aportaciones al respecto de los antropólogos europeos y norteamericanos mencionados no han advertido en modo suficiente que las relaciones entre la ciencia, la religión y la magia deben ser estudiadas en el marco del desarrollo del pensamiento filosófico occidental, es decir, en el marco de la historia de las ideas.

En lo que se refiere a los esfuerzos de los investigadores, ninguno de los enfoques utilizados hasta ahora en estos estudios, sea evolucionista (Tylor, Frazer), funcionalista (Malinowsky) o partidario de la diferenciación entre mentalidades míticas y lógicas (Lévy-Bruhl), ha conseguido establecer una distinción nítida, definitiva, entre magia, ciencia y religión; ni siquiera en cuanto meros instrumentos o categorías de análisis.

En un sentido distinto, más avanzado y sutil, si se quiere, en cuanto a las relaciones entre ciencia y religión, Tambiah nos recuerda que si bien Max Weber, el estudioso más acreditado del proceso de racionalización del mundo occidental, estableció con claridad el concepto de racionalidad *instrumental* u objetiva, constató también que existían distintas formas, espacios y niveles de racionalidad, es decir, que:

todas las formas de racionalidad, en particular la *instrumental* y la *absolutista* [religiosas] que había usado en sus comparaciones puntuales se apoyaban en última instancia en valores subjetivos, cuyas fuentes y manantiales no eran racionales, sino carismáticos, afectivos e intuitivos. Y que esto se aplicaba no sólo a las racionalidades *absolutistas* [religiosas], fundadas en la *ética de las finalidades últimas*, sino también, y con la misma fuerza, a las racionalidades *instrumentales* que aparecen por todas partes en nuestro mundo actual<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> *Íb.*, p. 104.

<sup>158</sup> TAMBIAH, S. J.: *Magia, science, religion and the Scop*. Cambridge, U.S.A., 1993, p. 153.

No pretende afirmarse con esto que los procedimientos de obtención y validación de conocimientos sean idénticos en ambos campos de la actividad humana. Pero, para interpretar correctamente estas ideas es preciso tomar buena nota tanto de los límites de la ciencia actual, en lo que se refiere al conocimiento y a sus usos y propósitos, en general, como de los límites de los enfoques religiosos o similares en lo que atañe a proporcionar guías de comportamientos éticos personales o públicos a los ciudadanos.

En efecto, más allá de las verdades formales de la lógica, en sus distintas manifestaciones, o de las comprobaciones experimentales de las ciencias empíricas naturales o sociales (la ciencia es como un juego sin fin y sus verdades son siempre *relativas*, en el sentido de que pueden ser desechables, mejorables o ampliables), hay que tener en cuenta que, en términos prácticos, *lo* que “la comunidad científica” considera válido en cada campo, lugar o momento histórico, está claramente condicionado por una pluralidad de variables o situaciones de carácter económico, social, político o incluso psicológico (personalidad o intereses de corporaciones, grupos de poder o individuos concretos). Lo mismo sucede con *lo* que se decide investigar o silenciar, es decir, con las personas y proyectos que se ponen en acción en cada caso. Y nada digamos sobre el uso que se da a los conocimientos obtenidos con tanto dinero y esfuerzos, lo que es materia observable por cualquiera:

Así, recuerda Tambiah, el proceso es el siguiente:

la ciencia invade la economía, la economía invade la política, y a continuación los políticos nos dicen lo que es o no moralidad, elección y valores válidos para vivir. Y rueda la bola [...]. Finalmente, como advierte Foucault, *la verdad* es el tópico de los debates políticos, de la información social y de las luchas ideológicas<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> *Íb.*, p. 150 y 147. Sobre el espíritu de clan o de secta y otros problemas internos en los distintos ámbitos, *sociales*, del mundo científico, bien conocidos por todos, véase, p. e., SAMPEDRO, Javier (2013): “Y si la ciencia no es lo que crees?”, *El País* (12.12.13), pp. 34-35, que contienen asimismo el artículo del Premio Nobel de Medicina (2013) SCHERKMAN, Randy: “Por qué las revistas como *Nature* hacen daño a la ciencia”. Y, en el mismo sentido, la selección de artículos del también Premio Nobel de Medicina (1960) Peter MEDAWAR, *La amenaza y la gloria. Reflexiones sobre la ciencia y los científicos*, Barcelona, 1993, donde, bajo el epígrafe “El fraude científico (1983)” puede leerse: “Hay policías venales; hay jueces que aceptan sobornos y pronuncian veredictos dudosos; hay satanistas clandestinos entre los integrantes de las órdenes sagradas [...]; hay estudiantes que deberían estar trabajando de jardineros o mineros; más aún, *muchos* científicos alteran los resultados en beneficio propio. Ninguno de ellos sin embargo, representa a su profesión, y sólo los que son tan jóvenes como para ser cínicos creen semejante cosa [...]. En vez de maravillarnos y ofuscarlos ante los fraudes científicos que se han descubierto, quizá deberíamos maravillarnos ante la importancia que hoy se otorga a la verdad, lo cual es una innovación en la historia cultural, si por verdad entendemos *correspondencia con la realidad empírica*”, (p. 81). “La investigación no es un procedimiento totalmente racional ni explícitamente lógico sino que está sometido a las limitaciones y restricciones que afligen a otros profesionales que procuran abrirse paso en el mundo” (p. 85). Ahora bien, como no podemos estar reinvestigando todo, hay que reconocer con Kennet Clark que “*La confianza es un agente unificador* en el avance de la civilización, tal como ocurre en nuestra vida profesional” (p. 86). Confianza que sólo puede otorgarse, naturalmente, en tanto en cuanto no se logre

Pues bien, en el ámbito de las verdades “absolutistas”, es decir, religiones, sucede algo muy singular. De acuerdo con el estudio comparado de las grandes religiones por parte de Max Weber:

Los estudiosos de las diferentes religiones y sectas, pueden controlar la coherencia o racionalidad de sus distintas afirmaciones en relación con los supuestos de partida en que se basan,

pero esta medida de racionalidad no puede, en ningún caso, iluminar la inspiración de la vida ni la sensibilidad mediante la cual un hombre o una mujer religiosos aprehende lo transcendental o lo immanente o lo supramundano. Las fuentes de las concepciones metafísicas de las religiones, en cuanto tienen sentido, no pueden ser explanados en términos de imploraciones positivas de verdad o error<sup>160</sup>.

A su vez, el profesor George Luck (1995), conocido estudioso suizo-norteamericano de la magia y las ciencias ocultas en los mundos griegos y grecorromano, advierte de que “es mucho más difícil establecer qué es lo que diferencia la magia de la religión” que lo que la diferencia de la ciencia. Algunos autores, como por ejemplo R. Abesmann en la *New Catholic Encyclopedia*, 11 (1967), p. 667, han intentado sin éxito establecer caracteres diferenciales. Pero, si, por una parte, esos caracteres son triviales, que no de fondo, por otro, se trata más bien de puros ejercicios mentales tipológicos, especulativos, es decir, “teóricos”; en el sentido vulgar del término. El mismo Abesmann se ve obligado a reconocer que:

En muchos actos rituales, ciertamente, las dos actitudes coexisten y con frecuencia se mezclan de modo tan complejo que es difícil, *si no imposible* (subrayado aquí), afirmar cual de los dos está presente o más prevalece<sup>161</sup>.

Por las mismas razones, tampoco siempre es posible aclarar si es la magia la que precede a la religión o si sucede a la inversa. Téngase en cuenta, además, que en diferentes culturas desarrolladas, como por ejemplo en las occidentales, los teólogos (científicos *formales*, aunque no *empíricos*) son simultáneamente *teúrgos* (magos religiosos)<sup>162</sup>, salvo muy recientes y escasas excepciones. Y tanto más cuanto mas altas

---

demostrar que no es así, que no puede ser o que se trata simplemente de un caso particular de un esquema o paradigma más general. Pues, como bien advirtió Karl Popper, los científicos que se precian trabajan siempre a la contra. Y sobre el largo proceso de aceptación de los nuevos hallazgos –cuando se aceptan– incluso en las ciencias formales y naturales, el clásico libro de Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México-Madrid, 1977, 1980, etc.

<sup>160</sup> *Íb.*, TAMBIAH, p. 154.

<sup>161</sup> LUCK, G. (1985): *Arcana Mundi. Magia y creencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, 1995, pp. 11-12 y todo el capítulo I, *passim*, dedicado a la “Magia”.

<sup>162</sup> Según Juliano (época de Marco Aurelio), inventor de la teurgia, para no entrar aquí en más detalles “los *teólogos* hablan de los dioses, pero él *actuaba sobre ellos* o, incluso, quizá, los creaba”. *Vid.* DODDS, E. R. (1950): *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, p. 266. En la primera mitad del siglo V, “en las universidades convivían aristócratas cristianos, o catecúmenos, con paganos que seguían apegados a la cultura y religión helénicas entre las cuales ejercía gran atracción la teurgia, especie de *sublimación de la*



posiciones alcanzan en las nomenclaturas de sus respectivas sectas, sectores, subsectores, etc., de la tarta circular estadística de *lo religioso*...

Por otro lado, y en el mismo sentido, el estudio de esta suerte de fenómenos sociales desde una perspectiva historicista pone enseguida de manifiesto que así como los grandes dioses de las culturas vencidas pasan a ser los malvados demonios de las vencedoras<sup>163</sup>, así los grandes sacerdotes de los vencidos pasan a ser meros y peligrosos magos para los sacerdotes de los vencedores.

Para expresarlo de otro modo, la religión de una persona puede ser la magia de otra. [...]. La distinción entre la magia ‘privada’ y ‘oficial’ [escribe el mismo Luck] tiene el inconveniente de que la mayor parte de la magia, tal y como la entendemos, se practicaba en privado, mientras que la magia ‘oficial’ es algo muy cercano a la religión; en ella se incluyen ritos para producir la lluvia o ritos de fertilidad (el ‘matrimonio sagrado’, por ejemplo), purificaciones de una comunidad [bendición de campos, barcos, edificios, ejércitos, etc.], la maldición de un país extranjero [las bendiciones papales cristianas de tanques o ejércitos], etc.<sup>164</sup>.

Y, a modo de conclusión de estos pequeños esbozos del problema, concluye:

Si ni siquiera los propio atenienses y romanos sabían bien dónde estaban los límites entre religión y magia, entre prácticas normales y *aceptadas*, actividades extrañas y posiblemente *ilegales*, ¿cómo podemos saberlo nosotros hoy en día<sup>165</sup>.

En cuanto a los historiadores españoles del mundo romano que se han ocupado en las últimas décadas de este tema, llegan, en lo que me ha salido al paso, a conclusiones muy parecidas. Veamos unos cuantos casos a título de muestra.

Hipólito Riesco (1993) escribe en la “Introducción” a sus *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*:

A esta religión [romana] depurada y respetada hasta el extremo los romanos añadían también la magia; a veces *es difícil si no imposible*, marcar una barrera entre ambas [...]. Más refinada y más conocida era en Roma la magia que se entrecruzaba con la religión [...]. Más

*magia* surgida en el s. IV en los círculos filosóficos neoplatónicos cuyo principal exponente había sido el sirio Jámblico”. Vid. TEJA, Ramón (2008): “La quema de libros de magia...”, *Bandue*, 2 (2008), p. 82.

<sup>163</sup> CAMPBELL, Joseph (1964): *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, 1992, pp. 39, 41, contraportada.

<sup>164</sup> LUCK, G. (1995): *Arcana Mundi*, pp. 175 y 15.

<sup>165</sup> *Íb.*, p. 17, y p. 40, donde compara el uso de las mismas drogas alucinógenas en los ritos de Deméter, en el templo de Eulisis y en las sesiones privadas en casa del “señorito” ateniense Alcibiades. Y, en la p. 78: “Según Plinio, el arte de los *magi* afecta a tres áreas: *medicina*, *religio* y *artes mathematicae* (XXX.1), es decir, ‘poder curativo’, ‘ritual’ y ‘astrología’ [...]. Al final, ni siquiera un hombre instruido, culto e ilustrado como Plinio está seguro de qué creer y qué rechazar”. Lo mismo sucede en los “milagros” (p. 175).

adelante podremos ver [otras] ceremonias religiosas que utilizan también procedimientos mágicos<sup>166</sup>.

Rosa Sanz (2003), que dice haberse ocupada antes varias veces del mismo asunto, nos informa en *Paganos, adivinos y magos* de que

no tiene sentido analizar estos fenómenos sociales a partir de una división entre la teoría religiosa y la práctica mágica, ya que ambas compartieron una *techne* heredada y unos conocimientos acumulados procedentes tanto de la religión como de la ciencia. Lo que Torijano (2000) denomina ‘conglomerado heredado’ *que impide* separarlas<sup>167</sup>. El historiador pagano Amiano Marcelino (s. IV e.c.) “exento de los prejuicios religiosos de sus contemporáneos paganos y cristianos, consideraba la magia como *parte* de la religión, como investigación de lo divino en un plano semejante a la mántica, la medicina, el estudio del universo y otras artes y doctrinas que consideraba provenientes de Egipto, donde estudiaron hombres como Pitágoras, Solón o Platón<sup>168</sup> [...]. Pero el mundo cristiano, como *religión exclusivista*, hacía extensiva la calificación de marginal, falso y embaucador a cualquier tipo de religiosidad que pudiera estar incluida en la recién creada por ellos categoría de Paganismo [que incluía el helenismo]. Teniendo como resultante una polarización clara entre ideologías perseguidas –ideología dominante, aún cuando ciertas *artes magicae* –por lógica– *formasen igualmente parte del ritual cristiano*”<sup>169</sup>.

Pero no hay que entrar en el fondo ni en las formas de los complicados rituales mágicos en latín u otras lenguas ajenas, y por tanto de significados *misteriosos* para el pueblo, para percatarse de que los personajes o divinidades emblemáticas de las mitoreligiones de raíz judaica (Moisés, Jesús, Santa María, profetas, ángeles, reyes mágicos, etc.) se nos presentan aún a diario (cine, televisión, radio, prensa, literaturas muy variadas y diversas, pláticas más o menos religiosas, etc.) como *grandes magos*. Magos *blancos* (buenos, teúrgos, traumatúrgos, etc.), naturalmente, que no sólo tienen más poderes que los magos *negros* (paganos, brujos, científicos, etc.) y pueden, por tanto vencerles en contiendas públicas, como sucedía a menudo en los tiempos Antiguos y Medievales, si no que son capaces, incluso, de suspender o saltarse las leyes de la naturaleza: milagros.

Ramón Teja (2008), tras indicarnos que la magia, en cuanto a sus relaciones con lo religioso, es desde hace unos años un tema de moda entre los historiadores, en particular los de la Antigüedad, y que él mismo ha escrito antes de dicha fecha más de media docena de artículos al respecto, que aparecen en su bibliografía, escribe lo siguiente:

<sup>166</sup> RIESCO ÁLVAREZ, H. (1991): *Elementos líticos y arbóreos* [...], pp. 24-25.

<sup>167</sup> SANZ SERRANO, Rosa (2003): *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Madrid, 2003, p. 81.

<sup>168</sup> *Íb.*, p. 72.

<sup>169</sup> *Íb.*, p. 72.

Se puede afirmar que los cristianos recurrieron a la figura del *monje santo* para contrarrestar la atracción que sobre las masas de la época ejercían los magos, hechiceros, adivinos y, especialmente los curanderos. Desde la perspectiva histórica con que podemos observar este fenómeno, no resulta arriesgado afirmar que, mediante la transformación de los dioses paganos en demonios y la sustitución del mago por el santo, el cristianismo perpetuó las supersticiones tradicionales liadas al paganismo. El mundo se engrosó con nuevas legiones de demonios y ángeles maléficos y se perpetuó con nuevos argumentos en la mente de los hombres la existencia real de los poderes infernales o celestiales que hasta entonces habían invocado con gran éxito las artes mágicas tradicionales. Al institucionalizar en un contexto religioso nuevo la creencia en los poderes mágicos, la Iglesia introdujo la magia en el corazón del cristianismo. Por ello, podemos considerar el triunfo de la Iglesia sobre la magia como una *victoria pírrica* pues terminó por hacer suyas, en un nuevo contexto religioso, las creencias y ritos que la sustentaban<sup>170</sup>.

Por su parte, don Julio Caro Baroja (1914-1995), para lo que concierne a la historia de las sociedades mediterráneas, desde la época griega a finales del siglo XX, había escrito unos cuarenta años antes:

La mentalidad mágica en sí es una forma del pensamiento del hombre (y de la mujer) que no es ni la religiosa, ni la filosófica, ni la científica, ni la artística. Pero da la casualidad, que la magia, como constituida por un cuadrilátero, toca por un ángulo a la religión, por otro lado a la filosofía, por otro ángulo a la ciencia, y por otro lado al arte[...]. Por eso, para algunos la razón fundamental de su interés por la magia será un problema religioso-teológico. Porque la magia es algo que desde una época muy remota, y en culturas distintas y frente a religiones distintas, está a veces *entroncada* con la religión. Y porque a veces se hace uso de la religión de una manera que no es legítima, y que se considera que es una interpretación mágica<sup>171</sup>.

El uso mágico de la religión está, desde luego, más extendido de lo que pudiera parecer a primera vista, incluso entre las sociedades más desarrolladas del Mundo Occidental. Los ejemplos o manifestaciones a citar son innumerables, según podrá ver el lector por sí mismo, por ejemplo, en el sustancioso librito de Oronzo Giordano (1979) titulado *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Pero, de momento, bastará con un solo caso muy señalado para ilustrarlo.

---

<sup>170</sup> TEJA, Ramón (2008): “La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio Cristiano”, *Bandue*, 2 (2008), pp. 73, 78-79 y otras. Véanse también, sobre el mismo punto, MURRAY, Alexander (2003): “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, en *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, pp. 154-175. Se trata de una reseña crítica del libro de Valerie I. J. FLINT (1991): *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, “cuya tesis esencial es que los eclesiásticos adoptaron y adaptaron la magia de sus conversos” paganos (p. 160). En cuanto a Murray, concluye este artículo preguntándose: “¿Cuánto tenían en común, en última instancia? ¿Lo suficiente como para desafiar la distinción genérica entre magia y religión?” (p. 174). CASTILLO MALDONADO, Pedro (2007): Intolerancia en el reino germánico-visigodo de Toledo”, *Ilu*, XVIII (2007), pp. 268.

<sup>171</sup> CARO BAROJA, Julio (1971): “La magia. Un esquema para incautos”, en *Magia y brujería*, 1987, pp. 9-27, p. 10.

Según cuenta el historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea (c. 325) en su “Vida de Constantino” (*Vita Constantini*, I, 27), a propósito de la conocida batalla de este emperador romano con su rival Magencio en el Puente Milvio (año 312 e.c.):

Constantino estaba convencido de que su adversario estaba protegido por las artes mágicas y por los maleficios que urdían sus adivinos, por eso debía buscar también para él algún *poder mágico superior* al utilizado por Magencio, y lo descubrió en el ‘luminoso trofeo de la cruz’ que se le apareció en el cielo la víspera del combate. Aquel signo, que mandó grabar sobre las armas y los lábaros del ejército, aseguró la victoria del emperador cristiano. [A partir de entonces], el signo de la cruz seguirá siendo el escudo y la protección más eficaz contra los peligros y contra las insidias de los espíritus malignos que amenazan en cada momento al hombre y a todas las cosas de las que se sirve<sup>172</sup>.

Y más adelante, reincidiendo en cuestiones a las que ya me he referido en las páginas anteriores, el mismo Caro añade:

Tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento europeo, puede observarse una controversia en lo que se refiere a las relaciones entre la magia, la ciencia y la religión[...]. Unos creerán firmemente en la magia y considerarán que es buena [magia blanca] o mala [magia negra]... Pero había también una porción de gentes, siempre en minoría, que la consideraban como una superchería, una impostura y un signo de debilidad mental<sup>173</sup>.

En los siglos XVI y XVII, los teólogos católicos españoles se toparon ya con estos mismos problemas. Los intentos de separar la magia de la religión en términos nítidos, doctrinales, se revelaron inútiles en la práctica. Porque, *unas mismas prácticas*

pueden revestir diferentes tonos, intenciones, y tener distintos soportes de creencias en función, probablemente, del nivel y características de la formación religiosa de los sujetos [participantes], que harán primar un elemento respecto del otro.

La *magia sacralizada* se caracteriza por el predominio del componente religioso sobre el mágico o pagano, que suele ser, a su vez, expresión de una mitoreligión más antigua. Pero “es difícil establecer criterios cerrados” –dice José Luís Sánchez de Lora (1989). Se abre, así, un abanico de posibilidades:

desde el *paganismo funcional* del lugarejo hasta las verdaderas y genuinas creaciones barrocas, auténtico factor de la época, que ‘huele a santo y bulle en devoción’<sup>174</sup>.

<sup>172</sup> GIORDANO, Oronzo (1983): *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983, pp. 60-75 y 230 a 260.

<sup>173</sup> CARO BAROJA, Julio (1971): *Magia y brujería*, 1987, p. 43. Sobre los tipos y tipologías de la magia, siguiendo a Frazer, así como la correspondiente crítica de las mismas, véase el trabajo del mismo CARO (1944) titulado “La magia en Castilla en los siglos XVI y XVII”, publicado en *Algunos mitos españoles*, 2ª ed., Madrid, 1944 (no figura en la 1ª, 1941) y recogido después en IDEM (1988): *Del viejo folklore castellano*, 2ª ed., Salamanca, pp. 22-29.

<sup>174</sup> SÁNCHEZ DE LORA, J. L.: “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, p. 140.

En 1555, según este mismo autor, fray Felipe de Meneses publicaba unas reglas precisas “para que el Christiano que no quisiese ser malo a sabiendas y hacerse amigo del Demonio” que, según él, era el agente que introducía los componentes mágicos en las prácticas religiosas, “esté sobre aviso”. Pero, como explica el citado Sánchez de Lora:

Resulta muy difícil para los teólogos establecer límites precisos y prácticos entre lo que es pura magia, religiosidad supersticiosa e intervención divina ortodoxa[...]. La dificultad es clara, porque la doctrina se resuelve siempre en interminable casuística de fuero interno, reduciendo toda la controversia a una última dialéctica: Dios o Demonio. Dificultad de imposible solución la mayoría de las veces, que se traduce generalmente en un pragmatismo ambiguo que deja el caso al albedrío de los jueces inquisidores, confesores o jerarquías<sup>175</sup>.

Por otra parte, esta suerte de ideas, creencias, sentimientos, etc., así como las aludidas complejas relaciones existentes entre las misma, no se explican, tampoco, o el menos exclusivamente, como ya hemos insinuado, ni por el nivel de desarrollo social o cultural de las diferentes sociedades ni por el nivel intelectual o profesional de los grupos que las comparten o las personas individuales que las profesan en el seno de esas sociedades.

Cualquiera de nosotros conoce hoy en día profesores y científicos, por ejemplo físicos, químicos, matemáticos, juristas, etc., que tienen al respecto una mente completamente dividida en dos compartimentos más o menos estancos. Es decir, que, como consecuencia de determinadas vivencias, relaciones familiares y procesos educativos en general, se sirven de la experimentación, la comprobación y las reglas generales de la lógica en su campo de trabajo intelectual mientras se resisten o se niegan a aplicar esas misma reglas de obtención de conocimiento o análisis en cuestiones que tengan que ver con las ideas y creencias más profundas de los seres humanos, asumidas sin crítica por herencia, costumbre o simples convencionalismos sociales<sup>176</sup>. Dicho de

---

<sup>175</sup> *Ib.*, p. 139.

<sup>176</sup> Como ya advirtiera George SANTAYANA en *Little Essays* (1920, N° 23, p. 50), por lo común, las ideas religiosas se adquieren al mismo tiempo y de la misma forma que la lengua materna. Y son poquísimos y con mucho esfuerzo los que llegan a considerar como propias una o más lenguas extranjeras. AGUILAR PIÑAL, Francisco (2010): *La quimera de los dioses*, p. 300, escribe al respecto: “En la práctica, la identidad religiosa va unida a la identidad cultural de una familia o un pueblo como al principio lo era de un clan o tribu familiar. Para mucha gente su fe no es una elección consciente, sino una herencia más, que orientará su espiritualidad durante el resto de su vida, a menos que por el proselitismo exitoso de los demás o por la sincera reflexión razonada, acepten la ‘conversión’ a otra fe, al agnosticismo, al ateísmo o a la indiferencia más absoluta. Un cambio de religión puede deberse también, en casos concretos, a un cambio en la ideología política...”, [de entorno social, de pareja, etc.]. Pero, como ya dice Ralph LINTON (1945), en *Cultura y personalidad*, “pertenecer a una sociedad significa hasta cierto punto el sacrificio de la libertad personal [...] Las llamadas sociedades *libres* sólo permiten la individualidad en cuestiones de poca importancia y aceptables desde el punto de vista social” (p. 36). Y, por otra parte “es posible que la adquisición de un nuevo sistema de valor-actitud necesariamente implique, en el adulto, tantos reajustes en sus respuestas específicas ya implantadas que en realidad resulte más molesta que valiosa” (p. 142). Más contundentes son aún las conclusiones experimentales de la neuropsicología sobre *Como el cerebro*

otro modo: hay público para toda suerte de creencias, supercherías, ilusiones, etc., –sea sobre los árboles, las plantas en general o cualquier otra clase de objetos o actividades humanas– en todas las partes del mundo, en todos los grupos sociales y en todos los niveles de educación o cultura. Al parecer, en las sociedades que nos preceden ha ocurrido lo mismo. Edwar B. Tylor advertía al respecto a finales del siglo XIX:

La quiromancia parece muy semejante a la escapulimancia, aunque se halla mezclada también con la astrología. Floreció en la antigua Grecia y en Italia como florece aún [1871] en la India [...]. Este arte tiene sus modernos cultivadores no sólo entre los gitanos que dicen la buena ventura, sino en lo que se llama la *buena sociedad*<sup>177</sup>.

Rosa Sanz (1991), estudiosa de los mundos greco-romano y visigodo, llega a conclusiones parejas:

La obra de Gregorio de Tours [c. 512] es también un claro ejemplo de las persecuciones llevadas a cabo por los reyes francos contra estos actos (*Hist. Franc.*, V., 14-39), mientras en Oriente Justiniano [527-565] tuvo que desencadenar una purga entre los personajes de la corte para erradicar las prácticas de adivinación y magia (A. M. Jones). Evidentemente, la neurosis desatada terminaba por afectar a otros actos mucho más inocentes, como eran el observar los astros a la hora de casarse, *plantar árboles*, construir una vivienda [...] o recoger *hierbas curativas* con cierto ritual (Dumiense, 1-16)<sup>178</sup>.

La misma autora, más de diez años después (2003), insiste y precisa:

Quiero dejar constancia de que los *Divini* y los *Magi* en sus diversas variantes, así como la clientela que los mantenía, lógicamente estuvieron repartidos por todos los estratos sociales. Así lo suponía el Código Teodosiano cuando arremetía contra ellos y así lo seguían manteniendo en el s. VII las fuentes visigodas. Hombres y mujeres de todas las clases, *vir ac mulieres divinatores*, consideraron los reunidos en el Concilio de Narbona (canon 14) y, como vimos en la geografía del paganismo, cualquier persona y de cualquier orden según las leyes; los clérigos para los obispos del concilio de Braga cuando se referían a adivinos que entraban en las casas (cs. 59, 71 y 72) y los obispos para los reunidos en el IV Concilio de Toledo (c. 29) y en XVI de Toledo (c. 2). Incluida la nobleza de palacio que al ser más cercana a los monarcas se convertía así en más peligrosa en la búsqueda del futuro, como dejan entrever los últimos concilios toledanos, en los que se repite constantemente el temor de los reyes a estas acciones<sup>179</sup>.

---

*crea nuestro mundo mental*. Chris FRITH (2007) escribe así lo siguiente, al final de su libro *Descubriendo el poder de la mente* (2008, p. 231 y 241): “Lo que actualmente hacemos y pensamos está moldeado por aquellos con quienes estemos interaccionando. Sin embargo, no es así como nos experimentamos a nosotros mismos. Nos experimentamos como agentes con mente propia. Esta es la *ilusión final* creada por nuestro cerebro [...]. Esta ilusión creada por nuestro cerebro –que estamos despegados del mundo social y somos agentes libres– nos permite construir una sociedad y una cultura que van mucho más allá de la esfera individual”.

<sup>177</sup> TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. I, ed. esp. 1977, p. 131.

<sup>178</sup> SAN[Z] SERRANO, R. M. (1991): *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, Madrid, 1991, pp. 52 y 8.

<sup>179</sup> IDEM (2003): *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, revista *Gerión* (2003), Anejo VII, p. 95.

No eran ni siguieron siendo de otro modo las cosas entre los propios reyes. El celebrado historiador francés Marc Bloch, fundador con Lucien Febvre de la conocida revista *Annales*, publicó en 1924 *Les rois thaumaturges. Étude sur el caractère surnaturee attribue a la paisance royale particulièrement en France et en Anglaterrre*, donde, como podrá verse, la curación milagrosa, por el simple hecho de tocarlos con las manos, de los desahuciados o los tuberculosos, que se remonta probablemente al s. XII, llega en Inglaterra hasta comienzos del s. XVIII y en Francia hasta el rey *sagrado* Carlos X (1825)<sup>180</sup>. No se extrañará, pues, el lector de que los herederos de los reyes malgaches de Madagascar, entre otros, sigan explotando en beneficio propio esta suerte de creencias<sup>181</sup>.

Y, en lo que se refiere a un movimiento paralelo asociado en el mundo contemporáneo, como es el espiritismo, escribe más adelante el citado Tylor: A principios del siglo XVIII, los intelectuales europeos pensaron que la brujería y el espiritismo estaban muriendo o, al menos, llegando a su fin.

Pero, en la actualidad [1871] no sólo hay espiritistas que pueden ser con todos decenas de millares en América y en Inglaterra, sino que entre ellos hay muchos hombres de extraordinaria capacidad intelectual<sup>182</sup>.

Por su parte, don Julio Caro Baroja (1990) dice en el prólogo de la parte traducida de las *Disquisiciones* de Martín del Río (1609) que:

Hoy, cerca de cuatrocientos años después de que floreciera Martín del Río y más de doscientos de que muriera Feijóo, podemos advertir que esto de la credulidad o incredulidad no es tanto una cuestión de nivel cultural como de disposición de ánimo. Algo que, en estos dos términos opuestos, se ha podido dar en los tiempos de los griegos y de los romanos, en el Renacimiento y en 1990. Lo que podía ser objeto de burla para Petronio o Luciano puede serlo hoy: pero hoy habrá también muchos que crean en la magia, las técnicas adivinatorias, etc., etc., como hace quinientos, mil o dos mil años<sup>183</sup>.

Y en otro de sus libros sobre el mismo tema, ya citado:

Los “creyentes” en las brujas, etc., etc., no son siempre gente ignorante, que vaya a desaparecer o disolverse como consecuencia del desarrollo social, según pensaban los redactores ilustrados de la Enciclopedia Francesa: “Porque teólogos como Martín del Río, y magistrados como Jean Bodin [...] o escritores como el milanés F. M. Guazzo (1609), cuyos trabajos inspiran los *Caprichos* de Goya [1778-1790]... era todo menos ignorantes”<sup>184</sup>.

<sup>180</sup> BLOCH, Marc (1924): *Les rois thaumaturges*. Hay ed. revisada, con prólogo de Jacques LE GOFF, en Éd. Gallimard, Paris, 1983.

<sup>181</sup> DOMENICHINI, Jean-Pierre (1985): *Les dieux au service du rois. Historie orale des Sampin' Adriana ou Palladiuns Royaux de Madagascar*, Paris, 1985.

<sup>182</sup> TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. I, ed. esp. 1977, p. 145.

<sup>183</sup> RÍO, Martín del: *La magia demoníaca*, p. 7.

<sup>184</sup> CARO BAROJA, J.: “Brujería y teología católica”, en *Magia y brujería*, pp. 61-106, esp. pp. 85-95.

El saber [había dicho, a su vez, en 1923 el filósofo naturalista George Santayana], no libera a los hombres de la superstición cuando su alma está intimidada o perpleja; y sin él, es decir, [sin necesidad de grandes conocimientos], una mirada clara y una reflexión sincera aún pueden tomarle la medida al mundo y distinguir el filo de la verdad del *poder de la imaginación*<sup>185</sup>.

Los estudios actuales sobre la psicología de las creencias, han llegado por procedimientos empíricos a la misma conclusión. Stuart Vyse (1997) dice así, en *Believing in Magic* [Creer en la magia], que:

La opinión avalada por el tiempo, de que los crédulos son menos inteligentes que los incrédulos puede no ser válida para ciertas ideas y ciertos grupos sociales [En particular], el actual movimiento *New Age* [Nueva Era: Era de Acuario] está expandiendo y popularizando sus ideas entre grupos que parecían inmunes a la superstición: los de mayor inteligencia, los de mayor estatus socioeconómico y los de mayor nivel educativo<sup>186</sup>.

Ahora bien, esta imagen de lo que sucede al respecto entre los *creyentes* en la Era de Acuario no es más que un mero botón de muestra de un problema mucho más general. La Fundación Nacional de la Ciencia (NFS) de Estados Unidos se lamenta en 2011 de una “triste realidad”: los ciudadanos adultos estadounidenses están menos dispuestos a aceptar los descubrimientos de los científicos *sobre la naturaleza* (y no digamos nada sobre la sociedad) que los de cualquier otro país industrializado. Según la revista *Science*, en 2011, sólo el 45 por cien de ellos *cree* que “los seres humanos, como bien sabemos hoy, se desarrollan desde especies animales precedentes”, mientras que ese porcentaje alcanzaba en esa fecha, por ejemplo, al 78 por cien de los japoneses, al 70 por cien de los europeos, al 69 por cien de los chinos y al 64 por cien de los surcoreanos.

Según el científico Lorence M. Kraus (“Faith and Foolishness [...]”, *Scientific American*, vol. 303, 2, agosto de 2010), la encuesta correspondiente reveló que “en porcentaje, los más devotos eran los menos dispuestos a asumir las evidencias [científicas] sobre la realidad”. Y comenta:

Yo no sé que es más peligroso, si que las creencias religiosas fuercen a *algunas* personas a elegir entre conocimiento y mito, o que sea [aún] tabú señalar cómo puede acarrear ignorancia la religión [...]. Si no ponemos de manifiesto el irracionalismo religioso cada vez que aparezca, estimularemos la irracionalidad política y pública, y promoveremos la ignorancia por encima de la educación de nuestros hijos<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> SANTAYANA, G. (New York, 1923): *Escepticismo y fe animal*, ed. en esp. de 2011, p. 14.

<sup>186</sup> VYSE, Stuart A. (1997): *Believing in Magic: The Psychology of superstition*, Oxford U. P., 1997, pp. 154 y 202. Según este conocido “movimiento anticiencia”, “no existe la realidad objetiva”. En consecuencia, no puede existir la verdad objetiva; cada uno de nosotros construye su propia realidad, por lo que no tienen inconveniente en postular que “*No importa que las creencias sean ciertas o no*”, lo único que cuenta es “que sean significativas para uno”. Véase Carl SAGAN (1995): *El mundo y sus demonios*, ed. esp. 1997, pp. 272 y ss.

<sup>187</sup> Cfra: PUENTE OJEA, G. (2011): *Crítica antropológica* [...], p. 12.



Por su parte, Jesús Moya (1991), el ilustrado traductor y editor literario del “libro II de las *Disquisiciones*” de Martín del Río, nos informa de que la magia, en sus relaciones con la astronomía y la astrología era una de las ocupaciones favoritas de las damas bienpensantes del París de mediados del siglo XVI:

Se ha estimado [dice, citando sus referencias] que[...] en esa época[...] pululaban unos 30.000 charlatanes adivinos, con clientela en todas las esferas sociales[...] Apenas existía dama de calidad que no tuviese su astrólogo, a los que llamaban sus *barones*<sup>188</sup>.

Del mismo modo que, en el marco del catolicismo, otras u otros tuvieron y tienen aún a sus respectivos “confesores”, “padres espirituales” o, de nuevo, “gurús”.

Por lo demás, y en lo que se refiere a la vertiente más propiamente religiosa del mismo fenómeno, en la España de la época sucedía algo muy parecido. El fraile trinitario Francisco de Arcas criticaba en 1671 a los extranjeros de la época que se extrañaban de los “*deslumbramientos y ficciones*” de los “poseosos, reveladores, arrobadas, beatas, videntes, milagreras, embaucadoras”, etc. que “arrastraban a masas enfervorecidas ávidas de portentos”, porque, según nos informa, todo esto que se veía en España no era diferente de lo que ocurría en los respectivos países de aquellos, sólo que “acá lo han revestido de color Religioso, diciendo que obra Dios lo que [en realidad] hace el Demonio”.

Ahora bien, según ilustra con abundancia de casos y datos el citado Sánchez de Lora: “no es sólo el vulgo, o sectores sociales marginales quienes practican esta religiosidad. No faltó la monarquía a estos reclamos”. Desde el nacimiento de Felipe II (Valladolid, 1527) hasta la niña profeta, y desde la monja consejera de Ágreda (Soria) de Felipe IV (1621-1665) a los famosos “hechizos” de los confesores, cortesanos y ministros de Carlos II (1661, 1665-1700)<sup>189</sup>.

Pero no son sólo los reyes quienes muestran interés por estos fenómenos y sus protagonistas [comenta Sánchez de Lora]. Tras el monarca, la participación de personas nobles y acomodadas es masiva<sup>190</sup>.

Juan de la Sal dice, de los casos que vio en Sevilla, que la señora condesa de Palma salía a visitar a un “revelandero” en compañía de la señora condesa de Tarifa. Y,

---

<sup>188</sup> Río, Martín del: *La magia demoníaca*, p. 11.

<sup>189</sup> Véase el jugoso estudio del DUQUE DE MAURA (c. 1943): “*Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*, donde se confirma, además, la impresión al respecto del citado trinitario Francisco de Arcas: “Así, pues, menos arraigadas aquí que en país ninguno ciertas supersticiones generales y advertidas dondequiera otras, que la leyenda antiespañola denunció como privativas nuestras, constituimos excepción sensata en Europa, salvo en una singularidad genuinamente nacional, relacionada también con el curanderismo: la de los saludadores o santiguadores. De origen popular, trascendió a todas las clases sociales sin excluir la Realeza” (p. 43).

<sup>190</sup> SÁNCHEZ DE LORA. J. L.: “Claves mágicas de la religiosidad...”, p. 140.

sobre el padre Méndez, que según se decía, había profetizado el día de su propia muerte, escribe:

*Los más de Sevilla y lo mejor* han dado estos días de revuelta en pos del Santo [Méndez], con tan extraño concurso, que hubo mañana que se juntaron veinte y ocho coches [de caballos] delante de la puerta del convento [...] y entre otros, estuvo con él hoy dos horas el conde de Palma<sup>191</sup>.

Viene, pues, a cuento aquí, a propósito de las distinciones lingüísticas entre magia, religión y superstición, lo que dice con toda claridad en 2007, como ya advirtiera en su día Michel de Montaigne, José Manuel Pedrosa, catedrático de la Universidad de Alcalá especializado en etnoliteratura:

No hay nada menos inocente que el lenguaje, cada palabra, dice pero también expresa, comunica, pero además sugiere, denota y, encima, connota [...]. Serían difíciles de hallar ejemplos más ilustrativos del conflicto del lenguaje con la realidad que los que nos ofrecen las palabras *religión*, *magia* y *superstición*. Porque lo que une a la *religión* con la *magia* y con la *superstición* son muchísimas cosas, mientras que lo que las diferencia es, básicamente, el punto de vista de quien las pronuncia; la posición –podríamos decir política– tras la que se atrinchera ese hablante (o su grupo) en relación con los *otros*; el grado de verdad –y, por tanto, de legitimidad, de poder– que, mediante el control y el reparto de tales etiquetas, nos atribuimos a *nosotros* y atribuimos a los *demás*.

En todas partes se da, de modo absolutamente parcial e interesado, el nombre de *religión* a las creencias *nuestras*; de *magia* a las creencias de ciertos *otros* a los que rechazamos, pero a los que, hasta cierto punto, creemos e incluso tememos; y de *superstición* a las creencias de los *otros* que nos parecen más ínfimas y despreciables, a los que ni creemos, ni, mucho menos, tememos.

Nuestra *religión* es, desde esta óptica, *una verdad* que inspira devoción y respeto; la magia de los *otros* es una *medio verdad* que nos causa respeto, miedo, fascinación; la *superstición* es, por último, *una mentira* que sólo despierta nuestro desdén, cuando no, abiertamente, nuestra risa. Aunque los *relatos*, los milagros, los *ritos* y los *objetos* sean muy parecidos, en todas partes se considera *religión* superior a la *de aquí*, y *magia* y *superstición* – inferiores, claro está– a las *de allí*<sup>192</sup>.

Sobre el “Código Teodosiano” y los acuerdos de los últimos concilios visigodos de Toledo, que tomaban de inmediato la forma de leyes civiles generales, escribe Rosa Sanz (2003 y 2009): Por tanto,

<sup>191</sup> *Ib.*, p. 142. Para estos mismos siglos, y para la prolongación de algunas de esas creencias hasta nuestros días en España y en Europa, véanse, por ejemplo, LÓPEZ GUTIÉRREZ, L.: *Portentos y prodigios del Siglo de Oro*, Madrid, 2012. Ed. Nowtilus, y, PORTER, Carmen (2005): *La Iglesia y sus demonios*, Madrid, 2006. Y, en lo que se refiere a la comparación con otras culturas literarias, PEDROSA, José Manuel (2001): *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Madrid, 2004, Páginas de Espuma.

<sup>192</sup> PEDROSA, J. M. (2007): “Religión, magia, superstición: las políticas de la religiosidad”, en MARCOS RUBIO, E. *et alii*: *Creencias y supersticiones populares en la provincia de Burgos*, Burgos, 2007, pp. 17-18.

estas leyes afectaron principalmente al sacerdocio indígena, a quienes cuidaban y mantenían la memoria de los dioses gentilicios en toda la Península, los que se ocupaban de Ataecina en la ciudad de Turióbriga, de Endovéllico en Alandrôad, cuyo santuario sabemos que fue destruido y sus estatuas enterradas, de Burobios en Barcina de los Montes, en Burgos, del que sólo nos han quedado unos cuantos epígrafes, de los variados dioses del Santuario de Panoias en Portugal, y de las decenas de divinidades a las que se dedicaron los espacios concretos y que hoy nos llegan a través de la frialdad y el estatismo de los epígrafes de época romana. Los restos de este sacerdocio nos los encontramos en esas mujeres y hombres que aparecían en los textos como *vaticinadores*, *sortílegos*, *encantadores*, *augures* y *principalmente hechiceros y magos* [después brujos], el último testimonio de un universo religioso oculto que fue floreciente en el pasado<sup>193</sup>.

Las últimas investigaciones sobre la relación entre medicina popular, religiosidad y magia conducen a los mismos resultados básicos. El citado Mircea Eliade (1949) entiende que el rito mágico-religioso que consiste en hacer pasar al enfermo, en particular a niños, “por una brecha de Tierra [o muralla], a través de una roca horadada o por el hueco de un árbol” es un mito de *regeneración*. Hoy sabemos que se remonta a la prehistoria y que está extendido por todo el mundo: Asia, Europa, África, Iberoamérica e incluso Estados Unidos, donde, al parecer, fue introducido por inmigrantes europeos.

Se trata, en la autorizada opinión de Eliade, de una creencia compleja:

por un lado tiene por finalidad transferir la enfermedad del niño a un objeto cualquiera (árbol, roca, tierra); por otro, imita el acto del parto (el paso a través de un orificio) [...]. Pero la idea fundamental es la curación mediante un *nuevo nacimiento* [...]<sup>194</sup>. El árbol, además, es el protector de los recién nacidos; facilita el nacimiento y vela por la vida de los niños, al igual que la tierra [...]. [La mítica] Leto dio a luz a Apolo y Artemis arrodillada en una pradera y tocando con la mano una palmera sagrada. La reina Mahâ-Mâyâ parió a Buda al pie de un árbol *sâla* y agarrada a una de sus ramas, etc., etc.<sup>195</sup>

En su forma más conocida, el rito consiste en hacer pasar varias veces el cuerpo del niño enfermo, en ciertas condiciones mágico religiosas (día de San Juan: solsticio de verano, a horas señaladas, por personas con nombre de divinidades, conjuros e imprecaciones religiosas, etc.) por el hueco de cierto árbol, entre dos troncos jóvenes o, mejor aún, por la abertura de un tronco o rama joven, rajada al efecto, que se bizma al final de la función.

Don Julio Caro Baroja (1979) estudió ya este “Rito médico típico de San Juan”, extendido “por todo el suelo europeo” como forma de ‘curar’ la hernia, en cuanto a las distintas formas o variantes que se conocían entonces en el País Vasco y en el resto de

<sup>193</sup> SANZ SERRANO, Rosa: *Hist. de los godos*, Madrid, 2009, pp. 585 y 577. IDEM (2003): *Paganos, adivinos y magos*, pp. 122 y ss.

<sup>194</sup> ELIADE, M. (1949 y 1980): *Tratado de Historia de las Religiones*, 3ª ed. españ., 2000, p. 277.

<sup>195</sup> *Íb.*, p. 445.

España<sup>196</sup>. El citado José Manuel Pedrosa (2000), catedrático especializado en etnoliteratura, como ya he dicho, ha retomado después el tema, con una bibliografía extensísima (más de doscientas referencias precisas), en un artículo titulado “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispana y universal”. Y llega a la conclusión, entre otras, de que esta suerte de “creencias y de ritos mágico-medicinales, indoeuropeos, y acaso preindoeuropeos [...], pueden considerarse como ‘un tratamiento casi universal’”<sup>197</sup>.

En cuanto el género, especie o variedad de planta o árbol sagrado que suele usarse en estos ritos, en las distintas épocas históricas y partes del mundo, se aprecia en seguida que, en el marco de las correspondientes tradiciones mágico-religiosas, está muy condicionado por las posibilidades que ofrece la flora autóctona. He aquí un extracto de los árboles que aparecen documentados en dicho trabajo:

En Alemania, Francia, Italia y el Norte de la península Ibérica suele hacerse con el roble; en Grecia, Sicilia y la mitad Norte de Iberia se usa también una encina; en la Romanía Occidental, la higuera; en Magdeburgo (Alemania) y otros puertos, el cerezo; en la Tierra de Medinaceli (Soria), Cuba y Colombia, el ciruelo; en Selborne (Inglaterra), el fresno; en Inglaterra, el arce; en Ciudad Real, el álamo; en Galicia, el pexegueiro o pérsico; en el Norte de Portugal, el sauce; en Extremadura y Andalucía, la mimbrera; en Cataluña; la junquera, además de los mencionados para todo el Norte de España; en África se pasa a la criatura por entre los árboles frutales previamente unidos; etc.<sup>198</sup>

Aunque las conclusiones implícitas en ambos trabajos son las mismas, más interesante es aquí para nuestro actual propósito lo que escribe el etnólogo Ángel Montesino González (1992), al final de su estudio sobre el mismo rito en tierras de Cantabria:

De manera que magia, religión católica y biomedicina, se presentan [aquí] estrecha y profundamente articuladas en un marco social campesino de tradición comunitarista[...] En el marco de las escenificaciones en que se desenvuelve el proceso ritual aparecen entrelazadas... [si bien] voy a presentarlas, *sólo a efectos metodológicos explicativos* por separado, con el único

<sup>196</sup> CARO BAROJA, J. (1979 y 1983): *La estación del amor*, cap. XXVIII, pp. 249-259.

<sup>197</sup> PEDROSA, José Manuel (2000): “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil...”, en IDEM: *Entre la magia y la religión*, pp. 135-171, p. 170.

<sup>198</sup> Según H.-G.-M. MURRAY AYNSLEY (1889): “Moeurs et superstitions compares des Indes Orientales et de l’Europe”, chap. III, “L’adoration de l’arbre...”, en *Revue des Traditions Populaires*, II (1889), pp. 19-24, este rito se ha practicado ‘con éxito’, como tantos otros semejantes, desde tiempos inmemoriales, que se remontan a Grecia y a la India. En Escocia, añadido, se hace con el tejo de Fortingall, tal vez el más viejo y conocido del mundo; en Dinamarca usan al efecto las hayas, en Inglaterra el haya y el fresno, en Aragón la encina, etc., y se hace también con piedras, hendidas o huecas, imágenes sagradas, etc. En el noroeste de Francia estos ritos están a menudo incorporados a catedrales, iglesias o ermitas.

objeto de hacer más visibles las especificidades de sus contenidos materiales y simbólicos, sus contenidos latentes y sus significaciones sociales manifiestas<sup>199</sup>.

Unos cuantos años después, en 1998, María Dolores Fernández Álvarez y John Breaux, llegan a las mismas conclusiones básicas, para la montañosa comarca leonesa de El Bierzo, en un libro titulado *Medicina popular, magia y religión de El Bierzo*. Pero con un matiz añadido muy interesante: por más que resulte incómodo para las ciencias médicas actuales (de la biología molecular a la psicología clínica), la creencia en la magia y la religión, en sus relaciones con la medicina popular, lejos de ser un fenómeno característico de las sociedades atrasadas, alcanza a las sociedades post-modernas y, en lugar de desaparecer, su influencia social experimenta incluso un aumento:

En estos casos la cura entraña ciertos componentes mágicos y/o religiosos, considerados típicamente como ‘no objetivos’ [...]. Tales prácticas atraen a una clientela cada vez más creciente, en lo que se denomina sociedades industriales y post-modernas [...]. Donde ha ocurrido una transición a la modernidad, se aprecia una persistencia y, a menudo, un aumento en el predominio de la magia y de la religión como facetas del proceso curativo. Lejos de ser señal de lo retrógrado, numerosos informantes muestran un cierto *pragmatismo* en este sentido. Por tanto, están preparados a aceptar cualquier cosa que ‘funcione’<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> MONTESINO GONZÁLEZ, A. (1992): *Árbol, ritual y fiesta*, Santander, 2008, pp. 169-170.

<sup>200</sup> ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M. D. *et alii*: *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo*, Ponferrada, 1998, p. 10. Sobre la persistencia de los métodos tradicionales de sanación en otras culturas, véase, por ejemplo, KAKAR, Sudhir (1982): *Chamanes, místicos y doctores*, México, 1989. En particular, en las pp. 382-383 de este libro (donde podrán tomarse sus referencias), con motivo del estudio de las relaciones “Psique y Soma”, aparecen ideas que, en lo que veo, coinciden con los avances más recientes de las modernas ciencias neurológicas. Vale, pues, la pena indicarlo con cierto detalle:

“Como sabemos, aunque la disputa metafísica en la filosofía occidental alrededor de la *naturaleza de la relación entre el cuerpo* (es decir, el cerebro y el sistema nervioso) y *la mente* (es decir, ciertos acontecimientos mentales) tiene una larga historia y parece ser formidable, hay sólo una pequeña cantidad de soluciones propuestas. La primera es que el cuerpo y la mente *son ontológicamente distintos* y no pueden afectarse entre sí, es decir, la respuesta estriba en un paralelismo psicofísico. Sin embargo, *esto descarta la hipótesis de la “unidad de la ciencia”* desde el principio mismo, y por tanto es intolerable para muchos eruditos. La segunda solución propuesta es la del *interaccionismo*, que sostiene (como el dualismo de Descartes) que la mente y el cuerpo están separados pero se afectan recíprocamente. Esta tesis es quizá la dominante en el pensamiento occidental actual. Aun cuando no se sabe con exactitud cómo interactúan el cerebro y la mente, la posición interaccionista se considera la más fructífera desde el punto de vista metodológico. La tercera hipótesis, que *la mente y el cuerpo son idénticos*, ya sea como modos diferentes de una y la misma *x*, o como *x* descrita desde dos puntos de vista diferentes, está en el centro de la controversia en la filosofía occidental, pero *es una parte aceptada del pensamiento indio*”. IDEM (2007): *La india. Retrato de una sociedad*, Barcelona, 2012, pp. 137-140. En cuanto a la *funcionalidad* de los métodos de curación de las enfermedades psicosomáticas, al final del mismo *Chamanes* (p. 436), en un epílogo titulado “Curación y cultura”, S. Kakar nos recuerda que Sigmund Freud escribió ya en 1905: “Hay muchas formas y medios de practicar la psicoterapia. Todas las que lleven a la recuperación son buenas”. Para los “milagros” en el mundo clásico, LUCK, Georg (1985): *Arcana Mundi: Magia y ciencias ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid, 1995. Y, sobre el uso de procedimientos muy similares en los templos cristianos, al menos desde finales del s. IV, que han llegado hasta nuestros días (Lourdes, Fátima, Jerusalén, peregrinaciones, etc., etc.), véanse, p. e.,

A su vez, María Tausiet (2007), al parecer la investigadora más acreditada en el estudio de las relaciones históricas, en la España de la Edad Moderna, entre brujería, magia y religión, abre su segundo libro con la precitada aseveración del especialista internacional en el tema Gerardus Van Der Leeuwe (1986):

Donde hay religión hay magia [...]; donde hay magia hay religión<sup>201</sup>.

En el mismo sentido, el ya varias veces citado José Manuel Pedrosa (2000), que ha estudiado por extenso y con detalle las relaciones *Entre la magia y la religión en las oraciones, conjuros, y ensalmos* tradicionales, afirma en el prólogo de este libro suyo lo siguiente:

La magia y la religión constituyen, en efecto, una especie de *fluido cultural* cuyas fronteras comunes y demarcaciones intensas han sido tradicionalmente definidas, más que por los criterios de un único y empírico pensamiento racional –que, por definición, les sería antagónico–, por los intereses –tan arbitrarios como variables– de los grupos *que* en cada época y en cada lugar *han controlado el poder espiritual*; grupos que, al discriminar entre lo mágico y lo religioso, ponían barreras también entre lo vergonzoso y lo prestigioso, lo heterodoxo y lo ortodoxo, lo marginal y lo institucional, y hasta lo ilegal y lo legal, creando con ello un grupo –el suyo– legitimado por lo religioso, y otro grupo –de de los insumisos a su control espiritual– deslegitimado por lo mágico, lo supersticioso y lo herético, entendido todo ello como antirreligioso.

[...] Podemos y debemos, en cierta medida, reconstruir ese fluido cultural [...] esa antiquísima cadena multisecular, multicultural, multilingüística, siquiera sea para que acabemos descubriendo que lo que alguna vez se consideró antagónico –lo mágico y lo religioso–, era en realidad *complementario* –o sea, mágico-religioso–, y que lo que en algún tiempo se creyó que dividía y enfrentaba –la no ortodoxa magia frente a la religión institucional–, podía con mucha más razón y con mucha más justicia haberse considerado y valorado como un patrimonio que unía y acercaba, por encima de épocas, fronteras y tradiciones<sup>202</sup>.

Para lo que se refiere a la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media, escribe Rosa Sanz Serrano (2003): La condición de embaucadores o santos,

quedaba al libre arbitrio de la Iglesia, de forma que el mismo tipo de fenómeno podía ser tratado de brujería o de santidad indiscriminadamente, como demuestra la afición poco recriminada del monarca Sisebuto a la búsqueda de interpretación y sentido a los oráculos divinos (Sisebuto, *Vita Desiderii*, 13, 1-2). Y la ligazón de ciertos santones con los intereses del estado, como demuestra el vaticinio interesado de Emiliano sobre la futura ruina de Cantabria [...]. Pero el poder de la palabra o la utilización de artes para obtener el conocimiento, pueden convertirse en impetración [consecución de un deseo por medio de *auspicios* favorables]: la oración, los cánticos, las fórmulas, los conjuros de los sacerdotes [paganos] pasan a ser

---

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio (1970): *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975, y TEJA, Ramón (2007): “De Manute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)”, *Ilu*, XVIII (2007), pp. 99-114.

<sup>201</sup> TAUSIET, María (2007): *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana* [...], Salamanca, 2007, pp. XV y 1.

<sup>202</sup> PEDROSA, José Manuel: *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Navarra, 2000, pp. 14 y 16.

encantamientos de los adivinos-magos; el Logos que bendice o maldice, reta, convoca a lo sobrenatural; la palabra chamánica que establece una relación coherente entre lo terreno y lo ultraterreno y lleva el oráculo y el vaticinio fuera de los santuarios, hacia su demonización. Incluso en usos cotidianos como los encantamientos de hierbas para maleficios o las invocaciones a los diablos en su recogida como demuestra Martín Dumienne (*De Corr.* 16) [...], son sustituidas por jaculatorias o invocaciones a las deidades cristianas<sup>203</sup>.

Y, por su parte, Pedro Castillo Maldonado (2007), concreta unos años después para el reino romano-visigodo de Toledo:

[...] al hilo de la política confesional del reino, los disidentes religiosos –herejes arrianos, paganos, y por fin judíos– han sido identificados progresivamente en las narraciones hagiográficas como seguidores del Diablo, de los demonios, y demonios ellos mismos. [...] Todas estas creencias serán *diabolicae superstitione*, no *religiones*. Sus seguidores formaron parte de la lucha sempiterna del mal, personificado en el Diablo, contra los santos<sup>204</sup>.

Desde una perspectiva en principio distinta (la promoción y defensa del trabajo y del pensamiento científico frente a las prácticas y concepciones anticuadas que lo dificultan), el conocido naturalista británico Richard Dawkins (Nairobi, 1941) ofrece también, en un reciente libro (2011) titulado *La magia de la realidad*, una interesante versión sobre el sentido, significado y relaciones, en nuestros días, de los conceptos que venimos manejando en esta sección. En el capítulo primero, explicando el título y fines de dicho libro, este autor considera que, para sus mencionados propósitos, es conveniente distinguir al día tres tipos de magia:

Magia [dice] es [hoy en día] una palabra escurridiza: suele usarse en tres formas diferentes y lo primero que debemos hacer es distinguirlas. Llamaré a la primera magia *sobrenatural*, a la segunda, magia *escénica* y a la tercera (que es mi favorita [...]) y que es *la que uso* en el título de este libro) magia *poética*.

La magia *sobrenatural* es la que encontramos en los mitos y en los cuentos de hadas [...], los milagros [...], la magia ficticia de la bruja que recita un hechizo [...], etc.

La magia de *escenario*, por el contrario, sí existe, y puede ser muy divertida [...]. Sucede *algo* real, aunque no lo que los espectadores creen. [Ahora bien, según se irá viendo a lo largo de este libro, texto e imágenes], el *mundo real*, tal como se entiende científicamente, *tiene magia por sí solo*, el tipo de magia que yo denomino *poética*: una belleza inspiradora que es la más mágica porque es real, y porque podemos entender como funciona. Comparados con la belleza y la magia del mundo real, los conjuros *sobrenaturales* y los *trucos* de los ilusionistas se ven baratos y vulgares<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> SANZ SERRANO, ROSA M. (2003): *Paganos, adivinos y magos. Anejo VII de Gerión* (2003), pp. 81-82. TEJA, Ramón (2008): “La quema de libros de magia”, *Bandue*, 2 (2008), p. 78.

<sup>204</sup> CASTILLO MALDONADO, Pedro (2007): “Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo [...], hagiografía”, *Ilu*, XVIII (2007), p. 283: “Conclusiones”.

<sup>205</sup> DAWKINS, Richard y Dave MCKEAN (2011): *La magia de la realidad. Pequeña historia de la ciencia*, pp. 19 y 31.

A modo de insistencia en las mismas ideas básicas, Richard Dawkins termina este libro con el siguiente párrafo:

Espero [dice], que [después de haber visto y leído el libro] coincidas conmigo en que la verdad tiene magia por sí misma. La verdad es más mágica –en el mejor y más fascinante sentido de la palabra– que cualquier mito, misterio inventado o milagro. La ciencia tiene su propia magia: la magia de la realidad<sup>206</sup>.

En último término, Dawkins no hace, pues, nada más que confirmar, una vez más, el viejo principio que afirma, que, por lo común, si bien se mira y estudia, en la Naturaleza (único mundo que conocemos, y que incluye las relaciones entre los seres vivos), “la realidad supera siempre a la ficción”. Y así lo afirma también expresamente el neurólogo David Eagleman (2011):

Sugiero que los filósofos [dice] quizá se han tomado demasiado a pecho las noticias del destronamiento del hombre [...]. Cada descubrimiento nos ha enseñado que la realidad supera con mucho la imaginación y las conjeturas humanas. Todos estos avances han rebajado el poder de la intuición y la tradición como oráculo de nuestro futuro, sustituyéndolos por ideas más productivas, realidades más grandes y nuevos niveles de sobrecogimiento<sup>207</sup>.

En lo que se refiere a la contemplación y el disfrute de la Naturaleza en general, y en particular de los árboles, es interesante observar que, según veremos más adelante, un temperamento tan señaladamente poético como fue Alberto Nin Frías, siente y dice ya lo mismo, en *El culto al árbol* (1933):

Continuemos, ya que no hay goce perenne comparable con el de descifrar los enigmas que perpetuamente nos rodean. El adquirir conocimientos es uno de los mayores placeres de la vida, y de las pocas que no traen consigo remordimiento alguno. Los que no han realizado un esfuerzo en este sentido [habla en general, pero a propósito de la Botánica] no saben los paraísos asequibles, las tierras de hadas que la ciencia abre para aquellos que la aman[...]. Para el estudioso, todo es maravilloso<sup>208</sup>.

Por su parte, Juan-Jacobo Rousseau (1713-1788), Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Hipolite Taine (1828-1893), Elíseo Reclus (1830-1905), Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y otros varios selectos espíritus europeos (para no entrar ahora en otros tiempos y culturas) habían sentido lo mismo, y actuado en consecuencia, a lo largo de los dos siglos precedentes.

---

<sup>206</sup> *Íb.*, p. 265.

<sup>207</sup> EAGLEMAN, David (2011): *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona, 2013, p.236.

<sup>208</sup> NIN FRÍAS, Alberto (1933): *El culto al árbol*, pp. 62, 63 y 137.



## EL ÁRBOL SAGRADO EN EL MUNDO EUROASIÁTICO

“Todo árbol tiene su numen, por lo que debe ser venerado como un altar” (proverbio latino)<sup>209</sup>.

### Extremo Oriente, Grecia Antigua, Roma. América.

La observación de las relaciones entre lo que hoy llamamos botánica o medicina y las actividades mágico-religiosas, se remonta a la prehistoria de la humanidad. En consecuencia, ha sido “siempre” un terreno más o menos cultivado por observadores o estudiosos de esta suerte de fenómenos sociales. En este sentido, en el entorno mediterráneo fueron famosas en la Antigüedad y en la Edad Media las obras de Teofrasto (371-287 a.e.c.), *Sistema de la Naturaleza* (traducida como *Historia de las plantas*); de Apuleyo (c. 180 a.e.c.), *Virtudes Herbarum*; de Dioscórides Anazarbeo (40-50 a.e.c.); del Pseudo Alberto Magno (1208-1288), *Virtutibus Herbarum. De secretis mulierum*, etc., traducidas o reinterpretadas después en el Renacimiento por médicos como el veneciano J. B. Porta (c. 1588) y el citado erasmista español Andrés Laguna (1555), *Pedacio Dioscórides*, etc.<sup>210</sup>

<sup>209</sup> Según Georges DUMÉZIL (1952), en *Los dioses de los indoeuropeos*, *numen*, es palabra de origen indoeuropeo. “Hasta la época de Augusto y también la de Cicerón, no sólo no fue nunca lo que significó poéticamente después, un sustituto más o menos noble de *deus*, sino que exige siempre el genitivo *dei* o *deorum* (o *dea*, *dearum*), o el genitivo de un nombre divino (*Iovis*, *Cereris*...), o el nombre de una noción concreta considerada como asimilable a un dios personal (*mentis*, *senatus*...) [...] En la época de Augusto, la palabra se convirtió, por una parte, en sinónimo poético de *deus* [...], por otra, en la notación de cada una de las *provinciae* o esferas de acción de cada uno de los dioses, y, en tercer lugar, en la expresión de lo oculto o misterioso”. Cfr.: RIESGO ÁLVAREZ, Hipólito (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, Zamora, 1993, p. 20. Por su parte, Pierre GRIMAL (1943) afirma, en *Les jardins romaines* (1984, p. 54), que el *numen*, o sea el dios del bosque, en ningún caso se confundía con él. Los bosques mantienen, en sí mismas, “una sobreabundancia de lo divino, que los cultos definidos y los dioses nombrados no pueden agotar; guardan el testimonio del tiempo en que los romanos aún podían darse dioses [...]. Todo el bosque es un santuario dedicado y consagrado a un dios, no siempre definido, porque la sacralidad no procede del dios al que el bosque está consagrado, sino del bosque mismo; de el conjunto de seres naturales que son una de las mejores expresiones de la fuerza creadora, vivificadora, nutricia y protectora de la madre Tierra y de la Naturaleza”. Cfr.: RIESCO: *Elementos [...] arbóreos [...]*, 1993, p. 341.

<sup>210</sup> Un estudio panorámico bibliográfico del desarrollo de la botánica en el entorno mediterráneo, en sus relaciones con la medicina y las concepciones mitoreligiosas predominantes puede verse en CHECA CREMADES, José Luis (2004): *Bibliografía fundamental sobre Botánica e Historia natural (siglo XV-siglo XVII)*.

El “naturalista” romano Cayo Plinio Segundo (Plinio el Viejo) comienza el “Libro Duodécimo. De los Árboles” de su monumental *Historia Natural* (c. 70 e. c.) con la siguiente advertencia:

Durante mucho tiempo[...], árboles y bosques se concebían como el principal don conferido al hombre. De ellos obtenía lo primordial[...]. Para dar una idea de los orígenes de nuestra cultura es preciso tratar antes que nada[...] de los árboles.

Los árboles fueron templos de divinidades, y todavía en la actualidad, a la antigua usanza, los sencillos campesinos le dedican a un dios *el árbol que descuella*. Y no adoramos con mayor fervor las resplandecientes estatuas de oro y marfil que los bosques sagrados, y en ellos, especialmente, su silencio<sup>211</sup>. Hay especies arbóreas que gozan de permanente protección por estar consagradas a determinadas divinidades, como el roble [*quercus*: encina, roble, alcornoque, etc.] a Júpiter, el laurel a Apolo, el olivo a Minerva, el mirto [arrayán] a Venus, y el álamo [blanco] a Hércules. Y para mayor abundamiento, creemos que silvanos, faunos y una variedad de diosas, con sus potencias divinas, les han sido otorgados a los bosques por designios celestes. De ellos se obtiene el aceite de oliva[...]. Son incontables, por otra parte, los servicios que prestan sin los que no se podría vivir<sup>212</sup>.

En nuestros días, aparecen nuevos motivos de respeto, agradecimiento y protección hacia árboles y bosques. A los beneficios tradicionales, milenarios, tenemos que añadir ahora tres funciones básicas, nuevas o acrecentadas, sin las cuales, en efecto, no podríamos vivir: la formación, atracción y control de la lluvia; la absorción de una buena parte de la contaminación atmosférica; y los efectos sobre la salud mental que genera en los humanos, en un medio cada vez más complejo y estresante, la mera vivencia o contemplación de árboles y bosques.

Tan generoso es el árbol –dicen que enseñaba Buda– que ofrece incluso su sombra a quienes vienen a talarlo.

Francis Hallé (2011), de quien tomó esta referencia, llama la atención, en *La vie des arbres*, sobre lo poco que necesitan los árboles para vivir y lo mucho que nos ofrecen: “Sólo necesitan agua, algunos alimentos minerales que se encuentran en el

<sup>211</sup> “Los bosques sagrados estuvieron presentes en toda la región indoeuropea, siendo quizás los santuarios más antiguos. La sacralidad del bosque, al menos entre los romanos, se debe al misterio que encierra, *al silencio que vive en él*; ello hace posible que se convierta en templo de las divinidades más dispares, incluso a veces se ignoraba la divinidad a la que estaba dedicado un bosque concreto y sólo se sabía que era sagrado”. En RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito (1993): *Elementos lít. y arbóreos en la religión romana*, pp. 339, 353-354. “El propio bosque fue visto como un dios en sí mismo, para ser sólo más tarde considerado como la morada de una divinidad o como lugar a ella consagrado”. *Íb.*, pp. 340-341, donde podrán verse las referencias a que se remite.

<sup>212</sup> PLINIO EL VIEJO: *Historia natural. Libros XII-XVI. Traducción y notas de F. MANZANERO CANO et alii*, Madrid, 2010, pp. 9-11. Coloco entre [] las especies del género *quercus* y las voces, de interés aquí, que aparecen en traducciones anteriores. *Vid. Historia natural de CAYO PLINIO SEGUNDO*, vol. II, Madrid, pp. 147-148, que remite a las traducciones de Francisco HERNÁNDEZ (c. 1576), inédita hasta 1998, y de Gerónimo DE HUERTA (Madrid, 1624). “El árbol que descuella”: “los árboles más excelentes”, traducen estos.

agua y en el subsuelo, luz y dióxido de carbono, CO<sub>2</sub>”. Son sustancias que, como dice este mismo autor, “se encuentran en todas partes, en especial el CO<sub>2</sub>, hasta tal punto abundante, cada vez más, que nos está envenenando”. En términos comparativos, árboles y bosques funcionan, sin coste significativo alguno, como verdaderas factorías de producción de oxígeno, de descontaminación y de regulación del clima<sup>213</sup>.

Por su parte, el citado conde Angelo de Gubernatis (1898), que estudió ya la noción de árbol sagrado en el marco general de la mitología comparada, en su sentido más amplio, y en un ámbito global, casi planetario, dice, en resumen, lo siguiente:

Toda la mitología vegetal se basa, en esencia, en la creencia en el carácter sagrado o diabólico de algunas hierbas o plantas<sup>214</sup>.

Ahora bien, como esas “algunas hierbas o plantas” son en realidad muy numerosas, dependiendo de lugares, épocas y culturas, según podrá comprobar por sí mismo el lector que se asome a su *Mitología de las plantas* (editada en español en dos volúmenes), aquí, en consecuencia con el título y propósitos de este trabajo nuestro, vamos a ocuparnos sólo, en lo substancial, de lo que se refiere a los árboles o arbustos.

Unos pocos años después, en 1890, James George Frazer publicaba la primera versión de su celeberrimo libro *La rama dorada* que, con un enfoque bastante distinto al de Gubernatis, es, igualmente, un estudio de mitología comparada en un marco universal. El capítulo IX de esta obra (edición en español de 1984), dedicado a “El culto a los árboles”, se abre con las siguientes palabras:

En la historia religiosa del [tronco] ario de Europa la adoración a los árboles ha jugado un papel importante. *Nada puede ser más natural* [cursivas mías]: en la aurora de la historia, Europa estaba cubierta de inmensas selvas vírgenes y en la que los escasos claros deberían parecer a modo de islas [como los que se ven ahora, por ejemplo, en las selvas noruegas] en un océano de verdor[...]. [Al parecer], entre los germanos [al igual que varios pueblos del centro de África], los más viejos santuarios son los bosques naturales[...]. El culto al árbol está bien comprobado en todas las familias europeas del tronco ario<sup>215</sup>.

En lo que se refiere a las tradiciones orientales, que se remontan al menos al siglo V a.e.c., los relatos de los viajeros europeos por China y Japón en los siglos XIV al XVII, recogen varios ejemplos al respecto. T. Philippus, en su *De Expeditione Japonica*, dice que en la Cochinchina (Vietnam del Norte), en 1632, se derrumbó cierto árbol de gran tamaño; que le dijeron que misteriosamente no pudieron moverlo ni cortarlo en trozos, y que, con independencia de que eso fuese o no cierto, esa leyenda dio lugar a que los “gentiles” desarrollaran la creencia de que, donde hay árboles de gran tamaño, se debe poner una escudilla con arroz para que no tengan que

<sup>213</sup> HALLÉ, F. : *La vie des arbres*, La Rochelle, 2011, pp. 12-15.

<sup>214</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, p. 185.

<sup>215</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, pp. 142 y 143.

abandonarlos las almas de los buenos espíritus que residen en ellos, a causa de un ayuno prolongado<sup>216</sup>. Por su parte J. G. Frazer narra un caso parecido en la Norteamérica india del siglo XIX:

Entre los indios hidatsa, cuando el ‘Missouri crecido por una riada de primavera arrastra parte de sus riberas y algún árbol corpulento cae en el río, se dice que el árbol lanza gritos mientras las raíces están todavía sujetas al suelo y hasta que el tronco cae con estruendo en la corriente’<sup>217</sup>.

Obsérvese que, como dice a menudo<sup>218</sup> E. B. Tylor, estas prácticas son una mera consecuencia “racional” y “razonable” de la difundida creencia, según se ha visto anteriormente, en el alma o espíritu del árbol.

No es este el momento de referirse a los varios paralelos o conexiones visibles entre las culturas asiáticas y las amerindias. Ni mucho menos, claro, a la razón de los mismos<sup>219</sup>. Pero como sabe el lector, hoy está ya generalmente aceptado que, con independencia de otras influencias africanas y europeas precolombinas posteriores, las poblaciones primitivas euroasiáticas pasaron a América a través del entonces inexistente Estrecho de Bering, desde donde fueron desplazándose hacia el Sur a un ritmo conocido, y, seguramente después, también atravesando el Océano Pacífico (experimento de la Kontiki, poblaciones humanas de las islas intermedias, etc.)<sup>220</sup>.

Ofrezco así a continuación al lector, en esta misma sección, los casos concretos más extremos de personificación de árboles con que he topado en mis lecturas sobre estos temas. Se refieren a los indios de México y suceden a mediados del siglo XVII, es decir, más de siglo y medio después de que arribaran allí los españoles:

<sup>216</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitol. de las plantas*, I, pp.- 176-177.

<sup>217</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, p. 144. GRIMM, Jacob: *Deutsche Mthologie*, 1835, cap. IV, p. 60: *Teutonic Mythology*, London, 1850, pp. 69 y 1310.

<sup>218</sup> TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. II, ed. esp. 1981, pp. 95 y otras.

<sup>219</sup> El problema de los mitos paralelos, dice Brian BRANSTON (1960), “es uno de los más apasionantes e insolubles en la historia de la cultura. Es el caso, para no citar más que un ejemplo muy conocido, de las grandes construcciones apiramidadas, como las pirámides de Egipto, los zigurats mesopotámicos, las pirámides escalonadas de toda la América precolombina y las construcciones también de algunas partes de Asia. Es posible que sólo sean coincidencias, pero acaso haya que buscar su origen en una idea común anterior a la dispersión de los pueblos” (*Mitología germánica ilustrada*, Barcelona, 1969, 3ª ed., p. 190). En el mismo sentido, otro caso a investigar, en mi opinión, es el de la toponimia naturalista o descriptiva.

<sup>220</sup> ARSUAGA, J. L. y M. MARTÍN-LOECHES (2013): *El sello indeleble*, pp. 16-17, 97 y 357: “Hoy sabemos que han existido homínidos fuera de África (y del género *Homo*, el nuestro) desde hace casi dos millones de años, de modo que ha habido una gran oportunidad para la divergencia [...]. Es decir, para una *especiación geográfica* (aparición de especies en regiones diferentes) [...]. Pero, la teoría de la Nueva Síntesis, mantiene desde hace años que nunca ha ocurrido tal cosa, ya que las diferentes poblaciones humanas, aunque algo adaptadas biológicamente a sus respectivas condiciones ambientales, han mantenido siempre la comunicación genética”.

Los indios, escribe hacia 1661 el Dr. Jacinto de la Serna, natural de México, en su *Manual de Ministros de Indias para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, publicado por vez primera en 1892,

dan *deidad* a los árboles y a las plantas, como el *huatli*, *ololuqui*, *peyote* y *pisicte*, atribuyendo a los árboles más *alma* que la vegetativa, que les dio Dios [...], *piensan que los árboles fueron hombres* en el otro siglo [Katón o edad maya] que ellos fingen, y que se convirtieron en árboles, y que *tienen alma racional* como nosotros, y así, cuando les cortan para el uso humano para que Dios les crió, les saludan y les captan la benevolencia para haberlos de cortar; y cuando al cortarlos rechinan los dientes, se quejan. Para prueba de esto referiré dos cosas bien singulares que tengo por escrito particular que tuve del licenciado Andrés Pérez de la Cómarcha, beneficiado de *Ocuyoacac*, de los más antiguos ministros de este Arzobispado [...]. El primero caso más a este propósito, que ha tan poco que sucedió [hacia 1655], fue que teniendo estos indios de este pueblo de *Ocuyoacac* obligación de poner una viga grande en la puente del río Totuca, que es paso para toda la tierra de *Mechoacan*, cuando fueron al monte a cortarle, el Gobernador hizo levar la cruz con su manga, ciriales y cantores, y habiendo convocado a todo el pueblo para esta acción, subieron al monte y cortaron el árbol, y así como cayó llegó por allí una india vieja y le quitó las ramas y fue al tronco y poniéndolas encima le consoló con muchas palabras amorosas, pidiéndole que no se enojase, que le llevaban para que pasasen todos los de esta tierra de *Mechoacan* y antes de arrastrar el árbol pusieron en el lugar donde había caído un pedazo de cirio encendido de los que habían quedado del Jueves Santo y le dijeron un responso muy solemne [como si se tratase de un difunto humano], echándole agua bendita y mucho *pulque* [licor], con que otro día llevasen la viga labrada, diciéndole respuestas en las mansiones [paradas] que hacían [como se hace aún en las aldeas españolas con los difuntos que llevan al cementerio]. [Por todo lo cual, dicho beneficiado Pérez] aprendió y acusó al Gobernador<sup>221</sup>.

El segundo caso es, aún, si cabe, más explícito. Sucedió en el mismo pueblo, una veintena de años antes, hacia 1634, con motivo de “una gran mortandad de todo género de indios”, estando el dicho Pérez de beneficiado en el pueblo de *Xalatlaco*. Según este mismo autor:

En aquella ocasión llegó un indio viejo del pueblo de Mayo [...] y les dijo que si no enterraban una viga [tronco de un árbol] que estaba a una legua de su pueblo no había de cesar la enfermedad, y que enterrada cesaría. Organizada una procesión solemne igual a la del referido caso anterior, se procedió a enterrar la viga, como si fuese una persona-deidad, ‘en el cementerio de la iglesia de *Tepejoyaca*, y viniendo a noticia del Ministro [...], desenterró la viga y halló que al enterrarla la habían echado [como si se tratase de una persona] *pulque* [licor] y tamales [pasteles], quemó la viga públicamente y castigó a los delincuentes [...]. Y si estas cosas suceden a las puertas de la ciudad y a los ojos de los Ministros, tan celosos, qué será en los pueblos distantes [...] donde no pueden llegar los párrocos<sup>222</sup>.

Pero volvamos a Oriente. En el mismo siglo XVII, el viajero italiano Pietro della Valle dice haber encontrado un culto semejante al árbol notable en la India, aunque,

<sup>221</sup> SERNA, Jacinto de la (1661): *Manual de Ministros [Sacerdotes] de Indias para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas. Compuesto por...* Publicado en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, tomo CIV (104), Madrid, 1892, pp. 1-167, en p. 160.

<sup>222</sup> *Íb.*, p. 161. Hay ediciones posteriores bajo el título *Tratado de las idolatrías, supersticiones y costumbres [...] de los indios*, 2005 y ss. Impresión por encargo.

naturalmente, lo que para los nativos eran “buenos espíritus” para el viajero cristiano eran “diablos”.

Al lado del ídolo [dice], en la parte derecha, había un *grueso tronco de árbol*, como seco, apegado a su raíz, pero a poca altura del suelo, como si fuese *una reliquia de un gran árbol*, que allá hubiese sido, pero ahora cortado o caído, y además seco, que bien poco había quedado; y me imagino que aquel árbol [tal vez una *ashera*, estaca, etc., al modo israelita, una especie de Tronca de Navidad, etc.] fuese la *habitación de los diablos*, que en aquel lugar querían estar y hacer muchos males<sup>223</sup>.

Unos trescientos años antes, otro viajero italiano, Marignoli, se había encontrado también con algo muy semejante en la isla de Ceilán. Vio en un santuario que tenían en el patio dos árboles diferentes de los otros, a causa de sus hojas, y que, además de cuidarlos de un modo especial, los adornaban con coronas de oro, los ponían piedras preciosas, candilejas, etc. Y dicen allí que los adoran,

por que es tradición recibida desde Adán [escribe Marignoli en su *Chronicon Boemorum*], pues de este tronco esperaba Adán la salvación, y suena allí el verso de David: *Decid a las gentes que el Señor reina en el tronco*.

Se trata, evidentemente –interpreta Gubernatis–, de dos típicos árboles budistas:

El *Dipavânsa* y el *Mahavânsa* [escribe Senart en su *Legende du Buddha*] ofrecen dos ejemplos muy conocidos del respeto que tienen los budistas ortodoxos por ciertos árboles, así como del valor que dan a poseerlos. Sin embargo, en este caso[...], se trata de un árbol particular, especialmente importante en la leyenda de Sâkya, del árbol de Bodh-Gayâ[...], considerado como un recuerdo vivo de Buda. No todos los conventos y las ciudades podían poseer un brote de la higuera [*asvattha*, *pipal* en inglés] de Gayâ. Pero, al menos, se rodeaban de árboles que, sin tener este origen santo, recordaban con su presencia un lugar venerado y un acontecimiento célebre<sup>224</sup>.

En el culto budista, el árbol ocupa el mismo lugar que ocuparía después la cruz en el culto cristiano: “es un atributo necesario y constante”. “Nada más frecuente en las leyendas budistas que la intervención de los *Vanadevatâs*, los genios que presiden, se supone, los árboles que han convertido en su morada”. El animismo, dice J. G. Frazer (1890), no es, en este caso, “una teoría filosófica, sino un dogma salvaje [primitivo] y común incorporado a una religión histórica”<sup>225</sup>.

Y, según advertía ya el historiador romano Quinto Curcio Rufo, en el siglo II a.e.c. se veía lo mismo entre los brahmanes de la India: “en las riberas del Indo [dice]

<sup>223</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, p. 177. Sobre el culto a troncos o estacas o a las piedras (*pilar*, *menhir*, etc.) en África o India, israelitas (*ashera*), Grecia, Europa, etc., véanse más detalles en TYLOR, E. B. (1871): *La religión en la cultura primitiva*, t. II, ed. esp. 1981, pp. 235-240.

<sup>224</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, p. 187.

<sup>225</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, p. 145.

prestan la máxima veneración a los árboles<sup>226</sup>.

Hoy[1879], como en los tiempos Râmâyana [continúa Gubernatis] algunos árboles ocupan un lugar de honor a la entrada de los pueblos o en las plazas de las ciudades<sup>227</sup>.

### De los celtíberos al Árbol de la Libertad

Al igual –añadimos aquí–, que los olmos, los rollos, los robles o los cruceros en España. El rollo –una suerte de árbol pétreo, tocón o columna– sigue siendo, expresión de la libertad, al menos desde la Edad Media, en las viejas villas castellanas: jurisdicción propia en ciertos asuntos, derecho a cárcel y horca, etc. En su lugar, las aldeas, que aunque fuesen pueblos grandes no tenían esos derechos, suelen tener un árbol centenario, que por lo común es un olmo u olma. Algunos autores piensan que este símbolo se remonta a los celtas o los celtíberos. Dos milenios antes, pues, de que lo divulgara la Revolución Francesa.

Un Decreto de la Convención revolucionaria francesa, fechado a 1 de septiembre de 1792, ordenó plantar un árbol en cada pueblo de Francia, en un lugar significado, como símbolo de la Libertad. Las ciudades grandes, como por ejemplo París, plantaron uno en cada una de sus plazas relevantes. Esta iniciativa se expandió por toda Europa, con más o menos apoyo, al compás del avance de los ejércitos napoleónicos. Pero, a medida que estos ejércitos y los impulsos de la Revolución Francesa en general fueron replegándose, los Árboles de la Libertad fueron desapareciendo. En las colonias de América, tanto en Estados Unidos como en América del Sur, así como en la India, la Libertad fue entendida, además, como emancipación de las correspondientes metrópolis, por lo que, unidos a los movimientos independentistas, les fue más fácil sobrevivir a estos árboles, que en algunos casos, han llegado hasta nuestros días.

En España, en el siglo XIX los Árboles de la Libertad padecieron las consecuencias de una lucha interminable de pequeñas guerras y persecuciones, a veces violentas (asesinatos, etc.), entre progresistas y reaccionarios. Cuando ganaban los progresistas se plantaban o reponían los árboles, pero, cuando controlaban la situación los reaccionarios, lo primero que hacían los ejércitos o los mandatarios del lugar era quemar o talar dichos árboles. Para los primeros, el árbol, en general, era la expresión del bien, de la regeneración, de la virtud y de la libertad. Pero, para los segundos, de acuerdo con la tradición judeocristiana, el árbol-símbolo era la representación de la maldad diabólica y el libertinaje. No todos los cristianos estuvieron de acuerdo en eso, sin embargo. Hubo también ciudadanos, y en particular curas, canónigos y obispos

---

<sup>226</sup> *Hist. Alex. VIII. 9.* Hay varias ediciones en español. Cfr. FERGUSSON, J: *Tree and Serpent Worship*, p. 44.

<sup>227</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas, I*, pp. 187-188.

ilustrados que, siguiendo una tradición ya centenaria<sup>228</sup>, se unieron con entusiasmo a la causa de los árboles, en general.

He aquí dos declaraciones significadas, a título de muestra: “Cayó el árbol de la Libertad, la grande estatua de Nabuco, el orgullo y el pendón de la impiedad. Viva Fernando VII”, gritaban los reaccionarios españoles en 1815. Y, en el marco de la Tercera guerra Carlista, en 1872, los sublevados “apostólicos” dicen que su objetivo es sustituir la noción de *libertad religiosa*, “origen de la inmoralidad, la licencia y, en una palabra el liberalismo”, por el ideal de la *libertad cristiana*: “La cruz es, en síntesis, el símbolo de esta última, mientras que el árbol lo es de aquella”<sup>229</sup>.

A mediados del siglo XIX empezó a desarrollarse en el norte de Europa un nuevo movimiento arbóreo: La Fiesta del Árbol de la Libertad evolucionó hacia la Fiesta del Árbol, eslogan sin apelativos ideológicos predeterminados. Consistía, en esencia, en enseñar a la ciudadanía, y en particular a los niños de las escuelas públicas, a conservar la naturaleza, respetar los bosques y los árboles, promover su incremento y desarrollo, etc. Se educaba así a las nuevas generaciones, sobre todo el Día del Árbol, mediante actos festivos, ecológicos y culturales centrados en enseñarles a plantar árboles, cuidarlos, elogiarlos y disfrutarlos.

Los primeros Día del Árbol se celebraron en Estocolmo (Suecia) entre los años 1840 y 1850. De origen francés manifiesto en su versión contemporánea (Árbol de la Libertad), este movimiento no tardaría en arraigar tanto en Francia como en los países europeos y americanos más influidos y beneficiados por el gran desarrollo cultural de nuestra vecina nación. Pero fue, sobre todo, a partir de su implantación en Estados Unidos (Nebraska, 1872; Cincinnati, 1882) cuando empezó a tener una gran influencia en el llamado Mundo Occidental:

Si por un lado las Fiestas del Árbol de la Libertad se extendieron por toda Europa y crearon el sustrato de la idea de una fiesta cívica y laica donde iban de la mano los valores del

---

<sup>228</sup> Antonio PONZ (1780), el mismo canónigo de la Iglesia de Tortosa al servicio del Rey, refiere así, en un “ilustrado” “Prólogo” en defensa de los árboles (donde enumera y rebate, una a una, con experiencias y argumentos certeros, las razones o excusas aducidas por los “enemigos de los árboles”), la ingente labor al respecto de algunos de los obispos de su tiempo: Fray Alonso Cano (Segorve), Bernardo Calderón (Osma), Antonio Jorge Galván (Zamora y Granada), Joseph González Laso (Plasencia), Juan Joseph García Álvaro (Coria) y, sobre todo, “el Señor Arzobispo de Toledo” que, en forma de carta dirigida a uno de sus párrocos, les recuerda que, después de haber atendido al beneficio espiritual de sus feligreses, negocio del que viven, deben ocuparse también de la prosperidad y bienestar material de los mismos (*Viage de España, t. IX. Sevilla*, “Prólogo”, Madrid, 2ª ed., 1786, pp. XXVI y ss.). Más interesante es aún, si cabe, el programa del patricio cántabro Francisco de Gibaxa (1777), indiano enriquecido en México, que estableció a su costa un interesante sistema de remuneraciones y premios con el propósito de que se plantasen árboles tradicionales en lugares adecuados de su pueblo (Rosines) y que no fuesen perjudiciales para la ganadería o la labranza (*Íb.*, pp. XXXV y ss.).

<sup>229</sup> SIERRA VIGIL, José Miguel: *La culta y simpática fiesta. La Fiesta del Árbol* [...], Madrid, 2011, pp. 31-37.



civismo y de la repoblación forestal; de otro, pasado el tiempo, el recuerdo se desdibujó, siendo cada vez más raras las celebraciones de fiestas asociadas a la plantación de arbolado, incluso en Francia, aunque no llegaron a perderse, por lo que el impulso dado por el *Arbor Day* [norteamericano], fue imprescindible para la renovación de la Fiesta del Árbol en España y en el resto del mundo<sup>230</sup>.

Se trató de una feliz iniciativa, de la que los Estados Unidos estaban especialmente necesitados. A mediados del siglo XIX, en 1850, los bosques cubrían aún el 25 por cien de su territorio, pero sólo veinte años después, en 1870, ese porcentaje había bajado ya al 15 por cien. A lo largo de un siglo, la explotación de la riqueza forestal originaria había contribuido de forma decisiva a la independencia política de la metrópoli y al crecimiento industrial y económico del nuevo Estado. Pero, al calor de la ideología del lucro incesante y al amparo de la desregularización, la desobediencia o el fraude de ley se había hecho, en general, de forma tan desordenada, brutal y desconsiderada que, al igual que el expeditivo o astuto exterminio de los pueblos nativos que vivían en esos bosques<sup>231</sup>, a esas alturas del siglo XIX era ya más un motivo de preocupación que de orgullo para las muchas gentes cívicas con visión de futuro que vivían en el país.

En 1867, a instancias de la Cámara Legislativa de Wisconsin, Allen Laphan escribió un “Informe sobre los desastrosos efectos de la destrucción acelerada de los bosques [...]” en el que se lee:

La experiencia de otros países, antiguos y modernos, cuyos bosques se han destruido por falta de previsión [...], [nos alertan sobre] los efectos de la tala para ganar terrenos de cultivo sobre manantiales, arroyos y precipitaciones [...], cómo los bosques atenúan el viento, protegen la tierra [...], enriquecen el suelo y modifican el clima [...], el valor económico de los bosques en relación con las casas [de madera] baratas, el combustible barato, el pan barato, la energía motriz barata, el transporte barato, los fletes baratos [...], y [las ventajas de] *la propagación del cultivo de árboles*<sup>232</sup>.

En lo que se refiere a España, la lucha ideológica continuó, en términos más civilizados, en torno al movimiento de la Fiesta del Árbol, a lo largo del primer tercio del siglo XX, en que se vio superada por las nuevas realidades económicas y sociales: los grandes planes de repoblación forestal a nivel nacional, iniciados en la década de los treinta, y, bastante más tarde, por el movimiento del Día Forestal Mundial (1972-1974). No obstante, la polémica continúa, pues, si, de una parte, estamos ante nuevos fenómenos como son el calentamiento de la Tierra y los nuevos avances de la

---

<sup>230</sup> *Íb.*, pp. 36-37.

<sup>231</sup> WRIGHT, Ronald (1992): *Continentes robados. América vista por los indios desde 1492*, Madrid, 1994. Ed. Anaya.

<sup>232</sup> PERLIN, John (1989): *Historia de los bosques*, Madrid, 1999, pp. 360-361, ant. y ss. LAPHAM, I. (1867): *Report of the Disasterous Effects of the Destruction of Forest Trees Now Going on So Rapidly in the State of Wisconsin*, pp. 26-27.

deforestación lucrativa intencionada en todo el mundo, por otro, hay que tener en cuenta que un bosque, natural o ayudado, es algo muy distinto, a todos los efectos, que un cultivar industrializado.

A grandes rasgos, en esa pugna estaban, de una parte, los sectores conservadores y reaccionarios, apoyados por la monarquía, la Iglesia Católica y la alta burguesía, que terminaron convirtiendo esas plantaciones de árboles en una fiesta rimbombante, “patriótica”, religiosa e incluso, nacionalcatolicista (Burgo de Osma, 1920). De otra, los regeneracionistas republicanos (Joaquín Costa, Odón de Buen), los federalistas (Pi i Margall, Belén de Sárraga), la filosofía naturalista divulgada por la Institución Libre de Enseñanza<sup>233</sup> y, sobre todo, los maestros nacionales, que pugnaban por una fiesta sencilla, educativa, naturalista y más o menos afín a su doble sentido originario: repoblación y libertad.

La situación fue, sin embargo, bastante compleja. Dependía, entre otras cosas, de las posibilidades económicas para celebrarla (plantas, terrenos, subvenciones, etc.), de que nos refiramos a las grandes ciudades o al mundo rural y, sobre todo, de la correlación de fuerzas municipales, y sociales en general, entre progresistas, conservadores y reaccionarios en cada año y lugar concreto.

Hubo, además, excepciones personales notables. Entre los eclesiásticos (se interesaron sobre todo los párrocos rurales) destaca el caso del ilustrado fraile agustino Jenaro Cámara y Castro (Torrecilla de Cameros 1847-Córdoba, 1904), obispo de Salamanca (1885), que actuó claramente a favor de la cultura de la Fiesta del Árbol y de la reforestación. Por sí mismas, y sin merma alguna de sus ideales religiosos, por lo “que fue querido por todos”.

Rafael Puig i Valls (Tarragona, 1845 – Tarragona, 1920), Ingeniero Jefe del Distrito Forestal de Barcelona, con grandes simpatías e influencias en toda Cataluña, apostó con éxito por asociaciones apolíticas e independientes que incluyeran al mayor número posible de amigos del árbol (1899), pero tuvo que ir haciendo concesiones políticas progresivas<sup>234</sup>. Ricardo Codorniu Stárico (Cartagena, 1846 – Murcia, 1923), su colega y amigo de Murcia, meritoriamente conocido como el “Apóstol del Árbol”, pensó que, dada la abulia y el desinterés habitual, sería mejor que tanto la Fiesta como

---

<sup>233</sup> ORTEGA CANTERO, Nicolás (1958): “La Institución Libre de Enseñanza y el entendimiento del paisaje”, *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 6 (1986), pp. 81-98. IDEM (2013): “Los valores del paisaje: la Sierra de Guadarrama en el horizonte de Francisco Giner de los Ríos y de la ILE”, en *Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos, La. Vol. 2*, Madrid, 2013, pp. 673-711. MARTÍN RUANO, Sebastián: *El estudio del medio ambiente en la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, 2003, UNED.

<sup>234</sup> BOADA, Martí (1995): *Rafael Puig i Valls 1845-1920. Precursor de l'educació ambiental*, Barcelona, Ed. Generalitat de Catalunya.

la reforestación fuesen apoyadas por los poderes políticos<sup>235</sup>. Al final de sus respectivas y fructíferas vidas, les surgió a los dos forestales, desde la propia burguesía católica conservadora, un nuevo competidor: la Fiesta del árbol Frutal (1904-1936) que, con la del Pájaro, la de Plantas y Animales, etc., terminaron por reducir casi a la irrelevancia los grandes logros conseguidos a favor del árbol silvestre en las décadas anteriores<sup>236</sup>.

### Del árbol del clan al árbol sagrado “nacional”

En cuanto al origen de estas ancestrales costumbres europeas e hispanas, conviene recordar aquí lo que dice Edward B. Tylor (1871) al respecto:

En todos los distritos hindúes, puede verse la *pippala* (*Ficus religiosa*) plantada como árbol de la aldea, el *Chaityataru* de la literatura sánscrita, mientras el hindú, privadamente, planta la higuera de Bengala y otros árboles, y les rinde honores divinos<sup>237</sup>.

Por su parte, la señora Philpot (1895) describe un proceso en el que se va pasando, en distintas culturas, del árbol asociado a la persona (plantado con motivo del nacimiento, bodas, emigración, etc.) al árbol de familia o clan y, de éste, al árbol de la aldea e, incluso de “la nación”.

A pesar de la presión del islamismo, las viejas costumbres religiosas paganas prevalecen aún ampliamente [dice] entre las razas no civilizadas del continente africano [...]. En la costa de Guinea casi cada aldea tiene su árbol sagrado, y en algunas partes se le hacen aún ofrendas<sup>238</sup> [...].

El árbol de familia o el de comunidad [escribe mucho más adelante la misma Philpot] es una mera extensión [del árbol de persona (nacimiento, etc.)]. Mannhardt cita al respecto los apellidos germanos Linde [Linneo: tilo], Holander [saúco], Kirschbaum [cerezo], Birnbaum [peral], etc. Pero, más importante que el árbol de familia es el árbol comunal [aldea, villa, ciudad, etc.].

La relación entre árboles y clanes parece haber sido también muy fuerte entre los celtas. Se sabe, así, que los centros regionales de las cinco provincias irlandesas contaban, entre otros símbolos de identidad, con el “árbol sagrado de la tribu”.

Los famosos árboles sagrados irlandeses proceden, según Bevan-Jones, del plantón que se hincaba en el lugar cuando se proclamaba e inauguraba el respectivo reino local, aunque, a veces, trasladaban el árbol a otro sitio. El historiador Mark Redknap dice que, en los siglos V y VI (e.c.), Irlanda, Gales y Escocia se componían de

<sup>235</sup> PÉREZ OVILO, José Luís (1996): “Homenaje a un humanista español: Don Ricardo Codorniu y Stárico”. (Disponible en internet). MORALES CANO, Enrique (1996): “*El Viejo Árbol*” (*Vida de Ricardo Codorniu y Stárico*, Murcia, 1996. GONZÁLEZ ESCRIBA, José Luís: “Ricardo Codorniu y Stárico [...], *Montes*, 87 (2007), pp. 72-73 y *Montes*, 89 (2007), pp. 76-77.

<sup>236</sup> SIERRA VIGIL, José Miguel (2011): *La culta y simpática fiesta, passim*.

<sup>237</sup> TYLOR, E. B. (1971): *Cultura primitiva, II*, ed. esp. de 1981, pp. 291-292.

<sup>238</sup> PHILPOT, J. H. (1895): *Sacred Tree*, pp. 11, 154 y 155.

pequeños reinos tribales independientes “de carácter rural, jerárquico y familiar”. Y, según Proinsias Mac Cana, el árbol plantado en cada uno de esos centros era “un talismán, y *crann bethadh*, un ‘árbol de la vida’, que incorporaba la seguridad y la integridad del reino”.

William J. Watson apunta, a su vez, que según los registros islandeses, solo los árboles que por su naturaleza tenían o podían alcanzar un gran tamaño eran elegibles para este papel: el tejo, el fresno, el roble y el olmo.

Varios estudiosos piensan que el símbolo preferido en Irlanda, en sus primeros tiempos, fue el tejo. Y otros entienden que fue considerado árbol sagrado en todo el mundo celta (aguín, igen, eo, etc.)<sup>239</sup>. Caitlin y John Matthews mantienen que, “en Irlanda, el árbol ancestral era el foco y punto de reunión de la tribu, y se pensaba que tenía memoria y, por tanto, valor como testigo”. En el Norte de España y en el N.O. de Francia, algunas personas siguen creyendo lo mismo en relación con la fidelidad de los pactos y, en particular, con las promesas del amor o matrimonio formuladas bajo ciertos árboles simbólicos<sup>240</sup>. “Estos árboles [dice Matthews] eran el emblema central de la continuidad de la tribu”.

Varios de estos importantes árboles, tal como el famoso ‘Tejo de Ross’ [afirma Robert Bevan-Jones], son descritos como tejos. ‘El *Tejo* de Ross [remacha Luginbühl] estaba considerado como el eje primordial de Irlanda y reputado por sus frutos del conocimiento’<sup>241</sup>.

Consecuencia lógica de todo lo que va dicho es que, como ya advirtiera Jan Vries (1975), en Irlanda, por ejemplo, al igual que entre los germanos, encontramos apellidos como Mac *Dara* (hijo del roble), Mac *Cairthin* (hijo del serval), Mac *Ibair* (hijo del tejo) o Mac *Derdragin* (hijo de la teja).

Del mismo modo que Mac Cuill adoraba al *avellano* del que tomo su nombre. Todo esto muestra, como dice Bevan-Jones (2002), los lazos de las familias con los árboles autóctonos de Irlanda, lo que refleja, a su vez, los recónditos lazos de los clanes escoceses con las plantas<sup>242</sup>.

---

<sup>239</sup> BROSSE, Jacques (2010): *Dictionnaire des arbres de France*, p. 100, donde recoge: El tejo era, en efecto, “un árbol sagrado del druidismo, y muchos objetos culturales se fabricaban con madera de tejo, ya fuesen tabletas de imprecación, diferentes *simulacra* o la famosa vara de los druidas”.

<sup>240</sup> ABELLA, Ignacio (2009): *La cultura del tejo*.

<sup>241</sup> BEVAN-JONES, Robert (2002): *The Ancient Yew. A History of ‘Taxus baccata’*, Oxford, 2004, p. 137-138, que remite a REDKNAP, M.: “Early Christianity and its Monuments”, en GRENN, M. J., ed. (1995): *The Celtic World*; cap. 37; MAC CANA, P. (1968-1983): *Celtic Mythology*; correspondencia personal de W. J. WATSON (1997) y MATTHEWS, C. and J. (1997): *The Encyclopaedia of Celtic Wisdom*. LUGINBÜHL Thierry (2010): “Arbres et Bois sacrés”, en BERTHOLET, F.: *Jardins Antiques*, p. 63.

<sup>242</sup> BEVAN-JONES, Robert (2002): *The Ancient Yew*, Oxford, 2004, p. 5.

En cuanto a los epónimos de las tribus, nos encontramos en todo el ámbito centroeuropeo con nombres como *eburones* y *eburovices*, que contienen la palabra *ibor* (tejo), a la vez que los *lemovices* toman su nombre del *lem* (olmo)<sup>243</sup>. Sucede lo mismo con los *íberos* y con los *iverni* del sur de Irlanda. Cada vez son más los autores que tratan sobre estas cosas que piensan que ambas voces remiten al *iber*, o *ibor*, es decir al tejo. Por otra parte, y dejando ahora los nombres y apellidos de origen toponímico, tan comunes ahora entre nosotros, en Francia y en sus alrededores se siguen usando a menudo nombres personales como Ibo/Ivo, Yves, Yvette, etc., que aluden al tejo.

En muchos pueblos viejos germanos [continúa la señora Philpot] pingan un árbol, a menudo un *mayo*, que los lugareños cuidan como si fuese la niña de sus ojos. Se le ve como un *árbol de la vida*, como un genio tutelar, como un segundo *Yo* del conjunto de la comunidad. *Se le venera y se le ofrecen regalos*, [al decir de Mannhardt].

Y, en lo que se refiere al mítico árbol sagrado “nacional”:

La antigua higuera [Resminal] de la Comuna de Roma, considerada a menudo como un retoño del verdadero árbol bajo el cual Romulo y Remo fundaron la Ciudad, es otro caso a citar. Se consideraba que estaba estrechamente relacionada con la buena o mala fortuna de la Ciudad. Tácito describe el terror de los romanos cuando, respectivamente, en el reinado de Nerón, comenzó a declinar y palidecer la higuera; así como su alivio cuando, después de la muerte de este emperador, se encontraron con que recuperaba su vigor<sup>244</sup>.

Como hemos dicho ya antes con otro motivo, los griegos atribuían a los árboles sagrados un origen divino, es decir, mítico. En cada árbol notable imaginaban una divinidad oculta, subyacente, una ninfa, un fauno, etc. En su *Descripción de Grecia* (s. II. e. c.) dice Pausanías que el primer plátano de Grecia “habría sido plantado por Menelao, el *Vitex* [Agnocasta, para Venus: pimienta silvestre] por la diosa Hera de Samos; la encina [o roble] de Dodona se remontaría a Zeus, el olivo a Atenea, la hija de Zeus, el laurel a Apolo, y así sucesivamente”. Pero, en otras versiones, aunque coincidentes en el fondo, aparecen matices que dan una idea de esta relación un tanto diferente: El árbol sería un mero *emblema representativo* del dios<sup>245</sup>.

<sup>243</sup> VRIES, J.: *La religion des Celtes*, Paris, 1975, p. 195. Sucede lo mismo entre los indios *pehuenche* del Centro-Sur de Chile, cuyo nombre e identidad significa literalmente gentes del pehuenche (*Araucaria araucaria*), árbol del que viven, su “Árbol de la Vida”. Cfr. LEWINGTON, A. and E. P. (1999): *Ancient Trees*, pp. 14-15 y 51.

<sup>244</sup> PHILPOT, J. H. (1896): *The Sacred Tree*, p. 86. Véase más adelante el comentario de FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, pp. 143, que la sitúa en El Foro.

<sup>245</sup> FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship* [...], London, 1868, p. 15, dice: “Así como cada fase de la purificación de Buda en la mitología india tiene su propio árbol Bo consagrado a ella, así cada dios del Panteón clásico parece haber tenido su propio y apropiado árbol como *emblema* representativo. Entre los más familiares están el roble o *haya* de Júpiter, el laurel de Apolo, la vid de Baco, El olivo es bien conocido como árbol de Minerva. El mirto estaba consagrado a Afrodita. La manzana o *naranja* [?] de las hespérides a Juno. El álamo [blanco] era el árbol de Hércules y el plátano era el ‘numen’ del Atrida”.

El citado Carl Bötticher (1856) ilustra su libro sobre el culto al árbol entre los helenos con unas setenta figuras. En más de la mitad de ellas aparece un dios o una diosa caracterizados como árbol, emergiendo del árbol, vestidos de árbol, en o junto a un árbol. Y la señora Philpot (1897) dedica los dos primeros capítulos de su libro sobre el árbol sagrado a rastrear estas mismas ideas en las diferentes culturas de la Antigüedad (Mesopotamia, India, China, Egipto, Grecia, Roma, etc.), detallando, en concreto, las relaciones entre los árboles más conocidos por nosotros y las principales divinidades griegas<sup>246</sup>. Pero, al tratarse de un *Dictionnaire des Antiquités Gregues et Romaines* [...] (10 vols., 3.000 ilustraciones, Paris, 1873-1904), tal vez sea más conocido lo que dice en el propio François Lenormant, el principal autor-colaborador del mismo, en el artículo dedicado a *Bacchus* (Dionisos).

En un jarrón [griego] pintado se ve el busto del dios imberbe y juvenil saliendo del follaje de un árbol bajo, una especie de matorral. La vid sagrada de Icaria parece haber sido un fetiche del mismo género y la Pitia les habría ordenado a los corintios que honraran como al propio dios al lentisco o al pino bajo el que había sido alcanzado Penteo[...]. Otros jarrones pintados nos ofrecen numerosos ejemplos de un Dionisos de los campos adornado para la fiesta. El tronco de árbol o la estaca está siempre coronado de pámpanos y hiedra, pero, además se atan a él ropas que simulan el vestido del dios, diversos atributos y alguna máscara ejecutada según la cara de alguna imagen más perfeccionada. Un altar o una mesa destinada a las ofrendas y a las libaciones está colocada ante el ídolo. Algunas veces se ataba al tronco del árbol un *falo* de considerables dimensiones, al mismo tiempo que la máscara, para expresar el carácter *generador* del Dios. De ahí se desprendió la representación del dios en forma de Hermes Itifálico, a cuyo alrededor se enrollaban a veces ramas de vid<sup>247</sup>.

Como hemos visto, y veremos de nuevo a continuación, por las mismas o parecidas razones otros pueblos han supuesto que son los hombres los que proceden de los árboles. En distintas partes de Europa se dice aún a los niños que los nenes salen del tronco o de los huecos de los árboles, del mismo modo que los cuentistas al uso y los padres tontorrones del tiempo les siguen “enseñando” que vienen de París o que les trae volando la cigüeña. Son, claro está, reminiscencias de mitos antiquísimos, conocidos también en otras partes del mundo. En los *Textos mitológicos de las Eddas* (puestos por escrito entre los siglos IX y XI (e.c.), el correspondiente mito de la creación narra que:

Cuando los hijos del dios Borr iban bordeando el mar por la costa, encontraron dos árboles y crearon los hombres con ellos. El primero les dio espíritu y vida, el segundo sabiduría y movimiento, el tercero, forma, habla, oído y vista. Les dieron ropas y nombres. El hombre se llamó Ask [fresno] y la mujer Embla [olma] y de ellos se engendró la estirpe de los hombres a la

---

<sup>246</sup> PHILPOT, J. H. (1896): *The Sacred Tree*, cap. I II, esp. pp. 13, 14 y 29. El *Dictionnaire des Antiquités Gregues et Romaines* [ ], t. I, Paris, 191, contiene también abundante información al respecto bajo la voz *Arbores sacrae*.

<sup>247</sup> *Dictionnaire des Antiquités Gregues et Romaines* [...], 3ª ed., t. I, Paris, 1881, s.v. *Bacchus*, pp. 626-627.

que se dio el Midgard como alojamiento<sup>248</sup>.

En la mitología de los indios de América Central y del Sur [escriben Anne Lewington y Edward Parker], el origen humano de sus pueblos en los grandes o viejos árboles es un tema recurrente. El creador, o el primer hombre, emerge a menudo de tales árboles, y la mayor parte de los mitos indican exactamente de qué árbol se trata. En los mitos de los *urubú*, por ejemplo, el creador emerge de un algarrobo, el buitre emerge del lapacho [*Fabebuia impatiginosa*], mientras que los humanos vienen del *wira pitang* o secuoya<sup>249</sup>.

Los zapotecas de México mantienen que su pueblo procede de grandes árboles, tales como la ceiba o El Tule de Oaxaca<sup>250</sup>. De los *pehuenche* de Chile-Argentina ya hemos dicho que su propio nombre significa gente salida del árbol del mismo nombre, el pino erizón<sup>251</sup>. Y, en cuanto a los maoríes de Nueva Zelanda, su mitoreligión les asegura igualmente, que los árboles son sus ancestros directos y, en consecuencia, que los árboles y los hombres tienen un mismo y único progenitor: Tane Mahuta<sup>252</sup>, nombre que designa a la vez al dios y al árbol-dios, al igual que sucede en el antiguo alemán.

Entre los griegos antiguos se decía también que los árboles de bellota habían sido “las primeras madres de los hombres”, pero al parecer, la metáfora aludía a los tiempos recolectores en que nuestros ancestros se alimentaban de bellotas, entre otros frutos y bienes naturales.

La idea del árbol-hombre, que según podrá verse, por ejemplo, en el citado librito de Ignacio Abella (2012) se remonta al menos a la Edad de Bronce (figuras de hombres arboriformes)<sup>253</sup>, se ha mantenido viva en Europa, a lo largo de la historia conocida y hasta nuestros días a través de una manifestación híbrida (hombre-espíritudeidad): el “Hombre Verde”, *Basajaún* (Señor del Bosque, en el País Vasco), presente aún en distintas mitologías y festejado año tras año en varios pueblos de España<sup>254</sup>. Pero volvamos a los dioses.

El mismo Pausanias nos cuenta (*Periégesis*, IX.22) que los de Tanagra no querían construir los templos de sus dioses en el interior de las ciudades. Según ellos, debían estar en pleno campo, para que se distinguiera la morada de los hombres de la de

---

<sup>248</sup> STURLUSON, Snorri: *Textos mitológicos de las Eddas*. Ed de Enrique Bernárdez, Madrid, 1987, Miraguano, pp. 21 y 107, n. 9.

<sup>249</sup> LEWINGTON, A. and E. PARKER (1999): *Ancient Trees*, p. 62.

<sup>250</sup> *Íb.*, p. 43.

<sup>251</sup> *Íb.*, p. 51.

<sup>252</sup> *Íb.*, pp. 140 y 143.

<sup>253</sup> ABELLA, I.: *El gran árbol de la humanidad*, Barcelona, 2012, pp. 39-42 y 92.

<sup>254</sup> CARO BAROJA, J. (1979): *La estación del amor*, Madrid, 1983, 2ª ed., cap. VIII.

la divinidad. Y, así, “en una pintura de Pompeya encontramos representado un pequeño templo rodeado de árboles”.

Junto a las representaciones “naturalistas” de las divinidades, los griegos esculpieron también imágenes en madera. A veces era “una simple estaca clavada en el suelo”, nos confirma el mismo Lenormant; “un tronco de árbol que ni siquiera se tomaban el trabajo de escuadrar, y la gente del campo conservó el uso de estas groseras representaciones del dios Baco, después perfeccionadas con arte. En Tebas se adoraba un pedazo de madera, al que se consideraba caído del cielo sobre el lecho de Semele, con el nombre de Dionisos Cadmeios, y que había sido revestido de bronce por Polidoro, uno de los sucesores de Cadmo”<sup>255</sup>, fundador de Grecia, venido, según unos de Fenicia y, según otros, de Egipto<sup>256</sup>. En Beocia había también un Dionisos *stylo* (estaca, *ashera*). El de Tebas, llamado *Perikronios*, estaba envuelto en hiedra. Etc.

#### Oriente Medio. Los judíos.

Pero si la “estaca con faldas”, el palo o estaca cubierto con ropas, nos lleva en volandas a las varias docenas de vírgenes de bastidor o devanadera y a las tallas románicas mutiladas para ponerlas vestidos que se veneran al día en España o en otras partes donde se practica la religión católica, el tronco de Extremo Oriente o de los griegos, desnudo, seco o con brotes, que de todas esas formas se daba<sup>257</sup>, nos remite al poste-diosa-Asherah de sirios y babilonios, que es un culto recibido, reelaborado y después proscrito por los israelitas, como bien saben los eruditos.

Los descubrimientos arqueológicos modernos han demostrado que el culto a la diosa Asherah estuvo muy extendido en Oriente Próximo, en lo que ahora es Siria y su entorno, incluida Palestina, entre los 4.000 y los 3.500 años anteriores a nuestro tiempo.

Al parecer, la diosa sirio-babilonia Ishtar, la “Reina del Cielo”, dio lugar a dos formas distintas: Asherah y Astarté, hija de la anterior. Ambas conservaron también por igual el título de “Reina del Mar”, *El-ath*, esposa o consorte de *El* (Dios Supremo); etc. Entre los israelitas, cuando el dios *El* fue sustituido por el dios Jehová (*Jahvé*), esta sustitución comprendió a su paredra o esposa, es decir, a la diosa Asherah.

Asherah, Asherat, Ashera, Asera, Asira, *Ashtarot* (la que sale del útero, en hebreo), *Ashtoreth* (la del útero, en cananeo), etc., fue durante más de 500 años la divinidad más importante del panteón cananeo, puesto que conservó a pesar de la

---

<sup>255</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, pp. 188-189.

<sup>256</sup> Véase, por ejemplo, mi *Covadonga, cueva de Isis*, s.v. Cadmos.

<sup>257</sup> En Costa de los Esclavos (en torno al Golfo de Guinea) llaman asimismo *asherin*, al árbol vivo sagrado. Vid. FRAZER, J. G., *La rama dorada*, pp. 149-150.



invasión de las tribus patriarcales de Israel, que según sabemos hoy, no vinieron de Siria, como suele creerse, sino de Egipto<sup>258</sup>.

Cualquier persona mentalmente libre que lea la *Biblia* judía en una *versión fiable* comprobará por sí misma que la antigua religión de Israel fue mucho menos monoteísta de lo que parecen dar a entender la ley mosaica o los repetidos discursos-denuncia de sus profetas.

Yahvé, el dios-jefe de Moisés [escribe F. Hageneder] era originariamente un dios del cielo, y sus cualidades celestiales hacían de él el consorte perfecto para la diosa Asherah, ‘madre de las montañas’. Durante varias centurias, ‘Yahvé y su Asherah’ fueron la pareja divina más popular en Israel y Judea. La evidencia arqueológica permite afirmar que esta diosa fue extremadamente popular en todos los segmentos de la población hebrea, incluyendo las familias reales. El rey Salomón ‘quemaba incienso en los lugares altos’, e incluso introdujo el culto a Asherah en Jerusalén. Y durante el reinado de su hijo Jeroboam (c. 928-911 a.e.c.), el culto al *pilar* de Asherah –llamado asimismo *asherah*– se introdujo en el propio Templo. No obstante, los primitivos lugares de adoración, como bien dicen la *Biblia* y otras fuentes, estuvieron en las selvas, ‘en los altos y en las colinas de la tierra montañosa’.

Entonces [se pregunta Hageneder], ¿cuál era la implicación botánica del culto a Asherah? ¿Por qué [a partir de cierta época] fue la diosa de la fertilidad y la maternidad representada por un *pilar* o tronco muerto en lugar de por una planta florida o llena de frutos? Las fuentes literarias no revelan apenas más que la condición de postes o pilares de los *asherahs* y su usual localización en los ‘lugares altos’.

Las primeras referencias escritas a la diosa Asherah conocidas hasta ahora, en tablas de arcilla, en caracteres cuneiformes, aparecieron en un yacimiento de Ugarit, al norte de Siria, y se

<sup>258</sup> Sobre el origen egipcio de los israelitas, a la luz de las modernas ciencias de la Antigüedad, véase el autorizado libro de Jan ASSMANN (1997): *Moisés el egipcio*, Madrid, 2003. Ed. Oberon. Con el fin de justificar la reivindicación israelí del territorio palestino, David Ben Gurión encargó a sus arqueólogos que confirmasen la conocida versión bíblica, y así lo hicieron en un primer estudio. Con los amañamientos correspondientes. Pero por razones de decencia intelectual y credibilidad profesional, los especialistas más acreditados, tales como Israel FINKELSTEIN (2002), del Instituto Arqueológico de la Universidad de Tel Aviv, Neil Asher SILBERMAN y otros colegas tuvieron que desmentirlo. En la última década, la revista *National Geographic* ha divulgado también varios artículos al respecto. Sobre las pretensiones genealógicas de familias y pueblos (descendencia de los dioses, *pueblo elegido*, “tierra de María Santísima”, “Reino de Cristo”, etc., etc.), no ya de tribus consideradas primitivas sino de las familias y “naciones” más desarrolladas del Mundo Occidental, véase asimismo, para una primera aproximación, Jon JUARISTI (2001): *El bosque originario*; FINGUERMAN, Ariel (2008): *La elección de Israel. El pueblo elegido*; SCHILLER, Ariel et alii. (2005): *El concepto de pueblo elegido*. Sobre el origen, inculcación, conservación y persistencia de la “leyenda fundacional” israelita, véase también, del mismo Jan ASSMANN (2005): *Historia y mito en el Mundo Antiguo*, Madrid, 2011, esp. el apartado “V.II. La religión como recuerdo: el ‘Deuteronomio’ como paradigma de mnemotecnica cultural” (pp. 196-208). En lo que se refiere al mundo islámico, dice el citado Ch. HITCHENS (2010, p. 156): “Si sumáramos el total de todos aquellos que afirman descender de Mahoma, tal vez su número superaría el de los clavos sagrados y las astillas que pasaron a componer la cruz de tres mil metros de longitud en la que evidentemente, a juzgar por el número de reliquias con forma de astilla [que se siguen venerando], Jesús sufrió tormento”. Y, en general, sobre la vieja propensión a contar e imponer los mitos como si fuese historia real sucedida, véase TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. I, ed. 1997, pp. 264 y ss, 387.

remontan al siglo XIV a.e.c.

Pero, afortunadamente, existe una rica evidencia arqueológica en relación con Asherah y Astarté: en todas las principales excavaciones de Palestina [...], se descubren estratos de hace 4.000 a 3.500 años, en los que han aparecido figuritas de terracota, escarabeos y otras pequeñas placas-talismán que muestran en gran número la relación de estas divinidades con el árbol o las ramas sagradas [...]. Y no se trata de la palmera, como sucede en los sellos cilíndricos de la diosa siria Istar (720-700 a.e.c.), sino del tejo (*Taxus baccata* L.)...

En una de estas figuras de hace más de 3.500 años (Hageneder reproduce más de una docena) se subraya, dice este autor, que la diosa “está apareciéndose, es decir, que emerge del árbol”, al igual que lo haría a la vez, o en el milenio siguiente, el citado Dionisios y otros dioses de los griegos, o bien las deidades animistas indias.. En otra figura, “dos ramitas brotan de sus genitales”; en otra se representa “la vida dentro del seno materno”; otra “crea un aura alrededor de su figura”, indicando su divinidad; etc.

Al contrario que en los sellos cilíndricos, que reflejan el erotismo de la vida palaciega [continúa Hageneder], esta divinidad solitaria es claramente una diosa de la vegetación, y la función de los talismanes es, en un sentido agrario, la fertilidad y la prosperidad<sup>259</sup>.

En la *Biblioteca* canónica hebrea<sup>260</sup> aparecen diversas menciones a las batallas libradas entre los invasores israelitas egipcios, seguidores del dios Jahvé, y los viejos habitantes cananitas de Palestina, que seguían adorando a Asherah en los montes, en los altos, debajo de los árboles e incluso en el Templo<sup>261</sup>.

En realidad, estas peleas brutales, fraticidas, reflejan, en suma, toda la trágica y penosa historia de lo que se llamaría después Israel, según podrá verse en el autorizado libro de I. Finkelstein y N.A. Silberman titulado *La Biblia desenterrada* (2001, 3ª ed. en español 2011). En particular, y en lo que se refiere a la diosa Asera o Asherah, consorte de Yahvé (YHWH),

se han encontrado centenares de figurillas de diosas de la fertilidad desnudas en todos los yacimientos de la época de la monarquía del reino de Judá [...]. Las inscripciones parecen referirse a la diosa Asera como consorte [esposa] de YHWH y, por si alguien supone que la condición matrimonial de YHWH no era más que una alucinación pecadora del norte [Israel,

---

<sup>259</sup> HAGENEDER, F. (2007): *Yew. A history*, pp. 189-192.

<sup>260</sup> Desde la Ilustración, al menos, se sabe que, como en tantas otras ocasiones similares, desde el origen de la humanidad hasta nuestros días, se destruyeron, expurgaron o amañaron los documentos o versiones contrarias o molestas para el poder dominante en el momento en que se escribieron o reelaboraron. En otros casos se hizo un pacto entre tradiciones o versiones alternativas, lo que explica las duplicidades y contradicciones observables por cualquier lector despierto que después de acceder al “uso de razón” no haya decidido, por las razones que fuere, renunciar a él. Véase FRIEDMAN, Richard E. (1987), catedrático de la Universidad de California: *¿Quién escribió la Biblia?*, Barcelona, 1988, Ed. Martínez Roca.

<sup>261</sup> BORRAZ, M. (2009): “Asherah, la esposa de Yahvé (y 2)”, p. 2, *Internet*. Vid. además, también en *Internet*, Francesca STAVRAKOPOULOS: “Asherah, la esposa de Dios”.

Canaán], en una inscripción de la época monárquica tardía procedente de Sefela de Judá aparece una fórmula parcialmente similar que habla de YHWH y su Asera<sup>262</sup>.

Asera, Asherah figura, así, en nueve *libros* canónicos hebreos, que dan un total de cuarenta menciones: “Éxodo”, “Deuteronomio”, “Jueces”, “Reyes 1 y 2”, “Isaías”, “Jeremías”, “Micael” y “Crónicas 2”, más otra mención, discutida, en “Oseas” (14.-19)<sup>263</sup>.

En el “Libro segundo de los reyes”, se lee que el “piadoso” rey Jehú (841-814 a.e.c.), ungido por un discípulo del profeta Eliseo, intentó imponer el monoteísmo yahvista mediante un holocausto o hecatombe brutal: Reunió a todos los profetas, sacerdotes y fieles de Baal en el templo del mismo, con el pretexto de que iban a rendir un gran sacrificio a su dios, “que se llenó a rebosar”, se aseguró de que no había dentro “ningún fiel de Jahvé”, cerró las puertas, cercó con sus guardias el edificio y,

cuando Jehú terminó de ofrecer el holocausto, dijo a los guardias y oficiales: ‘Entrad y matadlos. Que no salga ni uno’. Los pasaron a filo de espada, dejándolos allí tirados. Luego avanzaron hasta el interior del templo de Baal, sacaron la estela [estaca, poste, *asherah*] del templo de Baal y la quemaron. Derribaron el altar de Baal, demolieron el templo de Baal y lo convirtieron en letrinas hasta el día de hoy<sup>264</sup>.

No obstante, estos cultos cananeos lograron sobrevivir oficialmente durante, al menos, otros doscientos años más, hasta la reforma religiosa del “piadoso” rey Josías (640-609 a.e.c.), que se propuso acabar con el estado de cosas creado por los “reyes impíos”.

Manases (687-642 a.e.c.) había ‘construido altares a todo el ejército de los cielos en los patios del templo de Yavhé, arrojó a su hijo a las llamas de la pira; practicó la adivinación y la magia; consultó a adivinos y nigromantes; se excedió en hacer lo que Yavhé detesta, provocando su cólera. *Fabricó la imagen esculpida de Aserá y la instaló en el templo* del que Javhé había dicho a David y a Salomón, su hijo: ‘En este templo y en Jerusalén, [...]estableceré mi nombre para siempre’<sup>265</sup>.

El sumo sacerdote Jilquías dijo entonces haber encontrado un libro (“rollo”) en

<sup>262</sup> FINKELSTEIN, I. y N. A. SILBERMAN (2001). *La Biblia desenterrada*, Madrid, 2011, p. 266.

<sup>263</sup> VÁZQUEZ-HOYS, Ana María (2005): “Asherah”, pp. 1 y 15. *Internet*. TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva, II*, ed. esp. 1981, p. 291, p. 137. PHILPOT, J. H.. *The Sacred Tree*, 1897, p. 8. LECHLER, Robert (1937): “The Tree of Life”, *Ars Islamica*, IV (1937). DURAND, G. (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, p. 324, recogiendo estudios de PRZYLUSKI, *Grande Deese*, p. 89, y de otros, dice que: “Entre los semitas, la Gran Diosa se asimila a *Ashéra*, la estaca sagrada que en ciertos casos se reemplaza por una columna de piedra”, es decir, por un pilar. Recuérdense las medievales Virgen *del Pilar* de las catedrales de Chartres, Zaragoza, etc.

<sup>264</sup> *Biblia de Jerusalén* (2009), pp. 427-428.

<sup>265</sup> *Íb.*, pp. 442.

el Templo con la nueva doctrina a imponer<sup>266</sup>. Y, en consecuencia, según el mismo “Reyes”, II. 23:

El rey ordenó a Jilquías, al segundo de los sacerdotes [Targ] y a los encargados del umbral que sacaran del santuario de Yahvé todos los objetos fabricados para Baal, Aserá, y todo el ejército de los cielos. Los quemó fuera de Jerusalén, en los yermos de Cedrón, y llevó sus cenizas a Betel. Suprimió los sacerdotes paganos que los reyes de Judá habían designado para quemar incienso en los altozanos, en las poblaciones de Judá y alrededores de Jerusalén, y los que ofrecían incienso a Baal, al sol, a la luna, a las constelaciones y a todo el ejército de los cielos. *Sacó la Aserá del Templo de Jahvé fuera de Jerusalén, al torrente de Cedrón, donde la quemó, la redujo a cenizas y esparció estas sobre las tumbas del pueblo llano. Derribó las dependencias consagradas a la prostitución que estaban en el templo de Jahvé, en el lugar en que las mujeres tejían mantos para Aserá. Hizo venir a todos los sacerdotes de las poblaciones de Judá y profanó los altozanos en los que los sacerdotes habían quemado incienso, desde Gueba hasta Berseba[...]. Inmoló sobre los altares a todos los sacerdotes de los altozanos que se encontraban allí y quemó sobre ellos huesos humanos. Luego se volvió a Jerusalén*<sup>267</sup>.

Aunque los significados de este penoso suceso son mucho más amplios, en lo que concierne a nuestro tema estamos ante un episodio más, aunque particularmente relevante, según seguiremos viendo, de las luchas fraticidas, varias veces milenarias, entre los *agentes* de supuestos *espíritus* y los defensores de las fuerzas vivas de la Naturaleza, que si bien son regulables son también “naturalmente” incontenibles.

Ahora bien, una vez que varias ciencias de nuestros días evidencian de consuno por distintos caminos, más allá de toda duda razonable, por usar la expresión *judicial* británica, que no existen tales espíritus o almas como entidades independientes de los seres vivos que los producen, sería razonable pensar que quienes viven o han vivido honradamente de la gestión de esa suerte de creencias o convicciones, podrían cambiar de rumbo poco a poco y encauzar sus esfuerzos, a veces ingentes y ejemplares, además de a conservar y defender sus valores morales, culturales, humanitarios, etc., a defender la posibilidad de que sigamos viviendo sobre el superpoblado planeta Tierra, es decir, a

---

<sup>266</sup> A la luz de las investigaciones actuales, que se basan en las excavaciones arqueológicas, la historia antigua de los imperios vecinos (Mesopotamia, Egipto, Asiria), la lingüística, etc., se trata en realidad del *Deuteronomio*. “Al parecer [dicen los citados FINSKELSTEIN y SILBERMAN en la *Biblia desenterrada*, ed. 2011, p. 309], se puede concluir con seguridad que, más que un libro antiguo repentinamente descubierto fue escrito en el siglo VII a.C., inmediatamente antes del reinado de Josías o en el curso del mismo”. En realidad, según estos mismos autores, toda la *Biblioteca hebrea* se habría compuesto o al menos reelaborado, como parte de un proyecto nacionalista, en los años del rey Josías (639-609) y su entorno: “Es imposible saber si se habían compuesto versiones anteriores de la historia de Israel en tiempos de Ezequías o por iniciativa de alguna facción disidente durante el largo reinado de Manasés (698-642), o si la *gran epopeya* fue redactada anteriormente durante el reinado de Josías [...]. La Historia Deuteronomista no era historiografía en el sentido moderno, sino una composición *ideológica y teológica* al mismo tiempo” (p. 312).

<sup>267</sup> *Biblia de Jerusalén*, ed. 2009, pp. 443-446.

la Madre Naturaleza, que *todo* lo produce, materia, vida y espíritus incluidos, en lugar de seguir tratándola como a la Bruja-Madrastra porque, un día sí y otro también, pone en evidencia el sinsentido “natural” de sus supuestos filosóficos originarios.

Manuel Fraijó (2014), exjesuita y catedrático de la Filosofía de la Religión en la UNED, nos ha recordado recientemente que, según el filósofo neokantiano Hermann Cohen (1915), las más de diez mil religiones existentes hoy en día, y en particular las más numerosas y mejor organizadas, serán tanto más apreciadas en un futuro histórico no muy lejano cuanto antes se disuelvan en el terreno común de la ética, que es sin duda un campo más fértil, amplio, seguro y aceptable por todos. Porque, como dijo el justamente célebre matemático y filósofo británico Bertrand Russell (1862-1970):

He recorrido bastantes países pertenecientes a diversas culturas. En ninguno de ellos me preguntaron por mi religión, pero en ninguno de esos lugares me permitieron robar, matar, mentir o cometer actos deshonestos<sup>268</sup>.

Opinión que, como podrá comprobar el lector por sí mismo, es compartida por innumerables buenos padres de familia que no han tenido oportunidad alguna de estudiar.

Según la conocida formulación de Confucio (551 a 479 a.e.c.), la regla básica de la ética, y por tanto, de la convivencia ordenada y pacífica viene a ser:

Actúa con los demás como quisieras que los demás actuaran contigo, pero hazlo primero<sup>269</sup>. Sin embargo, la experiencia histórica muestra, en opinión del mismo Fraijó, que ‘con frecuencia, las grandes conquistas éticas de la modernidad se lograron a pesar de la oposición frontal de la religión –mejor sería decir de las Iglesias–. La ética es autónoma, no depende de la religión; pero saldría ganando si aceptase los impulsos válidos que esta le ofrezca’.

En todo caso, como ha ocurrido en tantas y tantas ocasiones históricas en que se ha pretendido acabar violentamente con las prácticas, ideas o creencias (religiosas o similares) de los adversarios, las políticas terroristas del (más que virtuoso fanático y criminal) rey Josías no consiguieron acabar para siempre, como todos sabemos, con la veneración, la admiración o el culto a los altos, los bosques, los árboles o los dioses que se supone que residen en ellos, representados en este caso por la diosa Asera. Existen varias pruebas que dan a entender que:

Josías no logró poner coto a la veneración de imágenes esculpidas, pues en los complejos de viviendas particulares en todos los principales emplazamientos de Judá de finales del siglo VII se han encontrado numerosas figurillas de una mujer erecta sosteniéndose los pechos con las manos (identificada generalmente con la diosa Asera). Este culto popular parece

---

<sup>268</sup> FRAIJÓ, Manuel (2014): “¿Vivir sin ética, vivir sin religión?”, *El País* (08.02.14, sábado), p. 33.

<sup>269</sup> BETHEL, Lawrence L. *et alii* (1945): *Organización y dirección industrial*, ed. esp. de 1977, p. 293. WILHELM, Richard (1926): *Confucio*, Madrid, 1992, 3ª reimpr., pp. 129 y 130. Senancour (1803): *Obermann*, carta 49.

haber continuado, por tanto, a pesar de las medidas religiosas dictadas por Jerusalén, al menos por lo que respecta a los hogares<sup>270</sup>.

Tanto el bosque sagrado de los viejos germanos como el *lucus* latino habitado por la ninfa Egeria, “al que se acudía para venerar con solemne misterio a todos los dioses [continuamos de nuevo con Gubernatis] nos muestra también con que sentimiento de respeto religioso, *horror sacer*, se acercaban los antiguos al mundo vegetal”. Al igual que en la leyenda puránica de la India, “el viejo Catón, en su libro *De Rustica*, recomendaba al propietario que iba a cortar sus bosques que pidiera primero perdón a los dioses desconocidos que hubieran podido ocultarse allí”.

En realidad, estas prohibiciones, que estuvieron muy extendidas, son una consecuencia lógica, como había dicho Tylor y explicaría después con nuevos casos y detalles Sir J. G. Frazer en los años siguientes, de la creencia religiosa en el alma del árbol, sea un espíritu propio, un ocupante (almas de antepasados, personajes, etc.) o una deidad concreta de una u otra religión.

Nos encontramos así con que, “en las montañas de Kangran, del Punjab [India-Pakistán], se acostumbraba a sacrificar anualmente una muchacha a un cedro viejo, guardando turno las familias de la aldea para proveer la víctima”<sup>271</sup>; con que, entre los antiguos germanos, se le arrancaban de modo salvaje los intestinos a quien descortezase un árbol vivo, que se anudaban al tronco<sup>272</sup>; con que talar ciertos árboles sin permiso, previos los ritos apropiados, se pagaba con la vida en Dalmacia o en Costa de los Esclavos (Guinea Occidental); con que se debía pedir previamente perdón al árbol en Austria, África del Sur, el Alto Palatinado, el País Vasco o Cataluña<sup>273</sup>; con que había que disculparse o echar la culpa a otros (patrón, etc.) en Australia o en Sumatra, etc., etc.<sup>274</sup>

---

<sup>270</sup> FINKELSTEIN, I. Y N.A.SILBERMAN: *La Biblia desenterrada*, ed. 2011, pp. 316-317.

<sup>271</sup> Una enérgica denuncia de esta suerte de brutales costumbres, que también eran conocidas en el mundo griego (augurios en la partida de la flota hacia la guerra de Troya), puede verse en el poema de LUCRECIO (c. 59 a.e.c.) *La naturaleza*, libro I, versos 80-101: “¡Tanta maldad persuade el fanatismo!” –tradujo el abate MARCHENA en 1791.

<sup>272</sup> Salvo en ciertos casos, como p.e. el alcornoque, descortezar un árbol equivale a medio plazo a secarlo, lo que, al ser árbol muerto, permitía cortarlo (véanse más adelante las leyes de los Arvales).

<sup>273</sup> En la comarca de Ripoll (Girona) cortaban todos los años un árbol grueso para hacer el Tió o Tronca de Navidad. “Antes de cortarlo le decían: *Tu c'es l'escollit per a fer de tió. Perdona'ns*; y dichas estas palabras le lanzaban el primer hachazo. Hace ya muchos años que se ha perdido esta costumbre”. AMADES, Joan (1950): *Costumari català, vol. I*, ed. 1982, p. 48.

<sup>274</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, pp. 143-150. He aquí otra de las curiosas fórmulas registradas: “Espíritu alojado en este árbol, no te enfades porque yo derribe tu morada, pues no lo hago por mi gusto, sino porque me lo ordena el patroncito” (p. 150).

Los maoríes de Nueva Zelanda creen que los pinos kauri y los pinos totara son, albergan o representan a los espíritus de sus antepasados, asignan nombres propios a los ejemplares más significados y encargan cantos ceremoniales a su *tohunga* o sacerdote para propiciar la buena suerte de la empresa, al modo de una misa de difuntos cantada o de las bendiciones solemnes de los sacerdotes cristianos, antes de cortar al individuo elegido para hacer una canoa. Y, desde luego, no osan talar el árbol sin pedir primero un ceremonioso permiso a Tanu Mahuta, el Señor o Dios del Bosque.<sup>275</sup>

Los indios norteamericanos de las costas del Pacífico Occidental tienen creencias parecidas al respecto, según habrán podido observar muchos lectores en varias películas o reportajes relacionados con estos pueblos. Estos *creyentes* mantienen que

ellos forman parte de la Naturaleza, por lo que deben mostrarse respetuosos con todas las cosas vivientes: tanto con las plantas como con los animales. Por ejemplo, cada vez que los *koshaya poma*, que ocupaban lo que es ahora el condado de Sonoma, justo al norte de San Francisco, tenían que recolectar plantas ofrecían una plegaria a su supremo creador, explicándole por qué tenían que cortar esa planta. Entonaban un canto al ‘Espíritu de la Tierra’ para que les preservara del mal; y se hacía alguna forma de sacrificio personal, tal vez una ofrenda en comida o una parte del producto recogido<sup>276</sup>.

En distintas partes de Europa, sobre todo en el Sur, con motivo de la recolección en ciertos días y horas de plantas con connotaciones medicinales, mágicas o religiosas se han usado y se siguen usando aún imprecaciones a las divinidades o santos asociados a las mismas transformadas en consejos, oraciones o jaculatorias cristianas, en parte por el nuevo convencimiento y en parte para evitar las sospechas y, en su caso, las persecuciones históricas. Y, en cuanto a los árboles:

El folklore campesino de Europa todavía sabe [escribe Tylor en 1871] de sauces que sangran y lloran y hablan cuando los cortan, de la hermosa doncella que mora en el abeto, de ese viejo árbol del bosque de Rugaard que no puede ser derribado porque en él reside un elfo, de ese viejo árbol de Heinzenberg, cerca de Zell, que lanzaba su queja cuando el leñador le cortaba, porque en él está Nuestra Señora, cuya capilla se alza ahora en su lugar<sup>277</sup>.

Otras veces, tanto la piedad hacia los árboles como sus contrarios, la coacción o incluso el mencionado terrorismo psicológico, obedecen a razones estrictamente funcionales (conservación de los bosques), más que religiosas, aunque se use siempre la religión, claro está, para legitimar y garantizar más fácilmente los objetivos políticos.

En la *Historia de los bosques* de John Perlin (1999) puede verse ilustrado este fenómeno con abundancia de ejemplos. En concreto en Grecia, los bosquecillos sagrados estaban dedicados a las divinidades que se suponía que residían en ellos. La

<sup>275</sup> LEWINGTON, A. and E. P. (1999): *Ancient Trees*, pp. 25 y 145-151.

<sup>276</sup> *Íb.*, p. 25. Obsérvense los parecidos con las ceremonias y propósitos de los indios de Oaxaca (México), en circunstancias similares, en 1635, mencionadas en páginas anteriores.

<sup>277</sup> TYLOR, E. B. (1871): *Cultura primitiva*, t. II, ed. esp. 1981, pp. 286-287.

protección, corría a cargo de las autoridades religiosas, pero también de las civiles. Gozaron de gran protección hasta finales del siglo V a.e.c. Venían a ser algo así como nuestros actuales parques nacionales. No obstante, dadas la escasez y las necesidades de madera eran constantemente acosados por ricos y pobres, que acudían a por troncos o a por ramas para poder hacer la comida o calentarse.

Así las cosas [escribe Perlin], las autoridades no podían limitarse al castigo espiritual de impiedad para prevenir a tala de árboles, sino que debían imponer severos castigos para protegerlos. Una de las primeras normas protectoras de los bosquecillos sagrados se dictó en la isla de Kos a finales del siglo V a.C. Estipulaba que quien cortase un ciprés [árbol muy solicitado para construir barcos] debía pagar una multa de mil dragmas [tres años de salario medio de un trabajador]. Probablemente las autoridades civiles y religiosas creyeran que una multa era el único medio de disuadir a las personas de violar la santidad del bosquecillo y *proteger un bien tan necesario como escaso* [para las obras públicas o las necesidades privadas].

A partir del siglo IV a.C. se multiplicaron las leyes de protección de los bosquecillos sagrados a medida que se aceleraba la deforestación de Grecia [...]. Un santuario del puerto de Atenas prohibía recoger leña dentro de sus propiedades [...]. En otro bosquecillo sagrado de Ática se prohibía ‘cortar o llevarse madera o ramas del santuario’ [...]. El esclavo sorprendido en violación flagrante de esta prohibición recibiría cincuenta latigazos y si se trataba de un hombre libre debía pagar una multa de cincuenta dragmas [...]. Leyes del mismo tenor protegían los bosquecillos sagrados de Andanias, en el centro de Mesenia, Eubea y Amos.<sup>278</sup>

En España, en plena Edad Media, en las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (c. 1265) se dispone que “aquellos que cortan a mala intención árboles o viñas o parras deben pechar el daño que hicieren”, pudiendo incluso, “si el daño fuere grande o desaguisado” pagarlo con su vida<sup>279</sup>. La pena máxima se concreta en este caso para el supuesto de “viñas o parras”, pero unos años después, en 1294, el Fuero de Soria la extiende incluso a los *vecinos* que hiciesen el daño hurtando o incendiando en los montes de la Tierra:

Si alguno fuere fallado haciendo camjnada o ençendiendo los montes o faziendo forno o pez, échenlo en el fuego, o redímanlo por cuanto pudiere haber<sup>280</sup>.

Y, por razones semejantes a las de los griegos más de dos milenios antes, a mediados del siglo XVIII, los bosques españoles fueron intervenidos por la Real Armada, en razón de las necesidades de madera para construir barcos, obtener hierro, fabricar cañones, etc. Y, así, la Ordenanza de Montes de la Marina (1748) sancionaba “con severas multas de mil maravedíes al que arrancara algún pie de árbol, y hasta

<sup>278</sup> PERLIN, John: *Historia de los bosques*, Madrid, 1999, pp. 100-101.

<sup>279</sup> ALFONSO X EL SABIO: *Las Siete Partidas (El Libro del Fuero de las Leyes)*, Partida séptima. Título XV, Ley XXVII. Introd. y ed. de José SÁNCHEZ-ARCHILLA BERNAL, Madrid, 2004, p. 945.

<sup>280</sup> *Fueros castellanos de Soria y Alcalá de Henares*. Ed. y est. de Galo SÁNCHEZ, Madrid, 1919, II. 13, p. 12.



cuatro años de destierro en África para aquellos que incurrieran en delitos considerados graves”<sup>281</sup>.

### La aleccionadora fábula de Erisictón

En todo caso, en Roma, al igual que entre hindúes y budistas, germanos, etc., “estaba absolutamente prohibido cortar árboles sagrados, fuera cual fuere el pretexto alegado”. Las leyes romanas de los arvaes<sup>282</sup> dicen varias veces que, “en caso de que los árboles sagrados muriesen de vejez o fuesen fulminados por el rayo, podía permitirse cortarlos o arrancarlos, pero esa especie de inevitable sacrilegio acarrearía siempre notables expiaciones”<sup>283</sup>.

Un relato particularmente útil para ilustrar las creencias romanas del siglo I (e. c.) al respecto, es el del conocido mito de Erisictón, tan bello y sabiamente expuesto por Ovidio al final del “libro VIII” de su *Metamorfosis* (año 8 de la convencional e. c.). No tiene sentido, claro, reproducir aquí su versión por extenso. Pero veamos, en una generosa síntesis textual, en que consiste la aleccionadora fábula:

Como quisiera oír *milagros* de los *dioses*, el río Calidonio [Aqueloo], apoyado en el codo, se dirige [...] especialmente a Teseo [diciendo]: Erisictón [padre de Mnestra, esposa de Autólico] era de índole tal que despreciaba el poder de los dioses y no quemaba perfumes en sus altares. Se dice que incluso había profanado con el hacha un bosque consagrado a Ceres y que había violado con la espada las vetustas espesuras[...]. Se alzaba en el interior de éstas una enorme encina [o roble] de añoso tronco, tan grande ella sola como un bosque; ínfulas, tablillas conmemorativas y guirnalda colgaban entre sus ramas, puestas como señal por quienes vieron sus peticiones cumplidas. A menudo, al pie de esta encina, las dríades encabezaron los festivos coros, a menudo también, formando una cadena con las manos entrelazadas, rodearon el contorno del tronco, y su medida alcanzaba tres veces cinco brazas [casi 7 metros]; el resto de los árboles del bosque estaba tan por debajo de ella como la hierba por debajo de ellos. Sin embargo, no por eso mantuvo el Triopeo el hierro alejado de ella, y ordena a sus esclavos cortar el sagrado tronco; cuando los vio vacilantes, pese a haber recibido estas órdenes, le arrebató a uno el hacha y pronunció estas palabras criminales: ‘Aunque no fuera solo la preferida de la diosa, sino la mismísima diosa en persona’<sup>284</sup>, ahora mismo tocará el suelo con su frondosa copa’.

<sup>281</sup> MONTESINO GONZÁLEZ, A. (1992): *Árbol, ritual y fiesta*, Santander, 2008, pp. 19. En nota a pie de página, recoge este mismo autor que, en 1784, el Tribunal de La Cavada (Cantabria, fábrica de cañones) “condenaba a unos labradores a dos años de presidio en África, por haber quemado un quejigo cuando [dijeron] pretendían cazar un zorro que mataba sus ovejas”.

<sup>282</sup> “ARVALES (Hermanos). Hist. Cofradía religiosa de Roma antigua, encargada especialmente del culto a la divinidad agrícola *Dea Dia*, que simbolizaba la tierra alimentadora. El origen de los arvaes (de *arva*, tierra laborada) data de la fundación de Roma y la leyenda religiosa afirmaba [...]”. Vid. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa*, Tomo VI, Madrid, 1989.

<sup>283</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, p. 189.

<sup>284</sup> En cuanto atañe a la confusa o convencional creencia en el alma o deidad del propio árbol conviene recoger aquí la traducción de estos mismos versos que da Pedro SÁNCHEZ DE VIANA hacia 1589: “*No solo si esta planta es muy amada / de la diosa cortarla determino; / más si ella misma es diosa, no va nada.* /

Dijo, y mientras balancea el arma para asestarle golpes oblicuos, se estremeció y profirió un gemido la encina de Deo [Ceres], y al mismo tiempo comenzaron a palidecer sus hojas, al mismo tiempo sus bellotas, y a extenderse la palidez por sus largas ramas. Cuando la mano impía produjo heridas en su tronco, la sangre fluyó de la corteza arrancada igual que suele brotar del cuello cortado de un enorme toro cuando se desploma ante el altar víctima de un sacrificio. El estupor paralizó a todos, y, de entre todos, uno se atreve a impedir el sacrilegio y a reprimir la cruel hacha de dos filos. Miró hacia él el tesalio [Eresictón] y dijo: ‘Recibe el premio por tu piadosa intención’, y desvía el arma del árbol hacia el hombre y le corta la cabeza, y golpea repetidamente el tronco. De su centro salió el siguiente sonido: ‘Yo soy la ninfa que habito en este tronco, gratísima a Ceres, en trance de muerte te vaticino los castigos que te amenazan por tu acción, que nos servirán de consuelo por nuestro asesinato’. Prosigue aquel su fechoría; el árbol, tambaleándose al fin por golpes innumerables, y por las cuerdas que tiraban de él hacia el suelo, se desplomó y aplastó bajo su peso una gran extensión de bosque.

Las dríades, estupefactas por la agresión al bosque y a ellas mismas, todas las hermanas, con vestidos negros y actitud de luto, se presentan ante Ceres y solicitan un castigo para Eresictón. Asintió a sus palabras y, con un movimiento de su cabeza, la hermosísima diosa sacudió los campos cargados de fecundas mieses; e imagina un tipo de castigo digno de compasión, si aquel, por sus acciones, no se hubiera hecho indigno de compasión alguna: que sea atormentado por el Hambre pernicioso [...], cumple el Hambre las órdenes de Ceres [...] y cuanto más cosas introduce en su vientre [Eresictón], más ansía [...]. Finalmente, cuando había introducido en su vientre todas sus propiedades, le quedaba su hija, que no se merecía aquel padre. También a esta la vende en su necesidad [...]. Pero cuando comprendió que su hija tenía un cuerpo transformable, con frecuencia el padre vendió a la Triopeide una y otra vez a otros dueños; pero ella, ahora yegua, ahora pájaro, a veces vaca y a veces ciervo se escapaba y proporcionaba a su ávido padre alimentos injustos. Sin embargo, después que aquella violencia de su mal había consumido todos sus recursos y faltaban nuevos alimentos a su grave enfermedad, él mismo comenzó a desgarrar sus propios miembros con lacerantes mordiscos y el infeliz alimenta su cuerpo disminuyéndolo<sup>285</sup>.

Sir James G. Frazer (1890, ed. 1984) ilustra, a su vez, con tres noticias antiguas la importancia del culto al árbol en los mundos griego y romano: :

Son abundantes las pruebas de un *predominio del culto a los árboles* en la Grecia antigua y en Italia. En un santuario de Esculapio en Cos, por ejemplo, estaba prohibido, bajo la multa de un millar de dragmas [moneda de 4,37 gramos de plata], el cortar el ciprés. Pero en ninguna parte del mundo antiguo se conservó quizá mejor esta forma de religión que en el corazón de la gran metrópoli misma: en el Foro. En el centro afanoso de la vida humana, se dio culto a la *higuera sagrada de Rómulo* hasta la época imperial, y cuando se secó el tronco, [...]. Se extendió la consternación por toda la ciudad. También en las faldas de la colina Palatina crecía un cornejo estimado como una de las cosas más sagradas de Roma; siempre que a un paseante cualquiera le parecía que el arbusto necesitaba riego, daba un grito de alarma del que se hacía eco la gente de la calle y en seguida podía verse por todos lados a una muchedumbre con

---

*Acabe en mi poder su ser divino / que con la cima que endereza al cielo, /al punto haré que toque el bajo suelo.* Véase OVIDIO: *La Metamorfosis*, ed. de F. Alsina, pp. 329-730.

<sup>285</sup> OVIDIO (1-4, e.c.c.): *Metamorfosis. Libros VI-X. Trad. y notas de José Carlos Fernández y Josefa Cantó*, Madrid, 2012, pp. 120-128.

cubos de agua, como si (habla Plutarco) corriesen a apagar un incendio<sup>286</sup>.

En África, según Rousselet, entre los bhils que veneran el baobab, el bosque actuaba como si fuera un sacerdote que sacramenta el emparejamiento. En un día determinado, los jóvenes casaderos se reúnen con las muchachas núbiles para elegir esposa, “y cada cual se retira con la chica objeto de su elección al bosque, de donde regresa así legalmente casado pocos días después”<sup>287</sup>.

Las supersticiones botánicas [dice Gubernatis] son tan viejas como el espíritu humano. Desafían las filosofías, las ciencias y, con más razón aún, las religiones pasajeras. La Iglesia, tras haberlas combatido en vano, ha tenido muy a menudo que consagrarlas, revistiéndolas con su liturgia. Nos encontramos así con que San Juan Bautista, que se venera en el solsticio de verano, ‘heredó los árboles y plantas consagrados al Sol’. Con que la Virgen María, ‘usurpó las flores y las puras coronas a la olímpica Diana’<sup>288</sup>.

Continuando con la difusión de las “tradiciones orientales” (de Palestina a Vietnam), en distintas partes del centro de Europa, Francia, sur de Alemania, parte de Italia, e incluso en España y Portugal, es fácil aún encontrarse con imágenes de vírgenes o crucifijos anidados en los troncos de árboles considerados más o menos sagrados, o colgados de sus ramas.

Se cree que estas imágenes apartan de los árboles a los demonios ocultos en el interior de los mismos, bajo la corteza; pero en el fondo *deben su santidad y la adoración del vulgo al propio árbol*<sup>289</sup>.

Los demonios que estas imágenes ahuyentan son, como hemos visto en los relatos de frailes y viajeros cristianos que viajan a Oriente en la Edad Media y el Renacimiento europeo, “dioses más antiguos”. Y tras estas nuevas imágenes que vienen a ocupar la morada del “monstruo” precedente se asienta aún el terror, “el *horror sagrado*, que respiraba Lucano en los bosques de la Galia”. Cultos y temores que, en formas análogas o superpuestas, aunque por lo común atenuadas han llegado hasta nosotros. Al parecer, no era para menos.

El célebre geógrafo francés Elíseo Reclus cuenta (*Nouvelle Geographie*, I., 281), que, en Servia, a finales del siglo XIX, existía aún de forma explícita el culto a la encina: “Quien mata a un árbol –decía el proverbio– mata a un servio”. Pero, en lo que se refiere a las penas que acarreaba cortar un árbol más o menos sagrado, los temores podrían haber sido parecidos en todo el ámbito del Imperio Romano. J. H. Wilks (1972)

<sup>286</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, pp. 143-144.

<sup>287</sup> GUBERNATIS, A. de: *Mitología de las plantas*, I, p. 188. El “rpto” de la novia, con las mismas consecuencias, se sigue practicando en Murcia (España).

<sup>288</sup> *Íb.* I, p. 185.

<sup>289</sup> *Íb.* I. p. 185.

cuenta que, aunque en las Islas Británicas el manzano no era tan venerado como el tejo o el fresno tenía también profundos arraigos en la mitología:

El maílo [manzano silvestres], o las manzanas silvestres, era muy frecuente en Europa y se le cultivaba con mucho esmero en la época romana como cosecha complementaria a la del ubicuo olivo. Sucedió que la ley romana, que regía por igual en todo el ámbito del Imperio, incluyó en seguida previsiones para su protección, con severas penas para los individuos antisociales que se atrevieran a cortarlos. Algunos cientos de años después, en Irlanda, la severidad del castigo era casi mosaica ya que pedía ‘vida por vida’; en la práctica, desaparecida la ley antigua, se sustituía al hombre por una res, según se deduce del temprano poema *The Triads of Ireland* [Las triadas de Irlanda]<sup>290</sup>.

### La expansión del cristianismo y los árboles o bosques sagrados.

Según el conocido *Glossarium* del historiador y jurista francés Charles Du Cange (1678), en la Edad Media europea los hombres de Iglesia sentían un verdadero horror por los árboles sagrados de las religiones precedentes, por lo que, cuando no lograron asimilarlos, es decir, convertirlos en lugares sagrados cristianos, se afanaron en destruirlos.

Es bien sabido que a partir del famoso Decreto o Edicto de Tesalónica<sup>291</sup> del emperador Teodosio (392 e.c.), personaje de origen hispano (Coca, Segovia), se empleó la misma táctica judeocristiana con los templos de los antiguos y, después, en general, con los templos, libros y árboles sagrados que se encontraron en el Nuevo Mundo, con algunas excepciones en México u otros lugares.

La expansión del cristianismo en Europa, a partir del Imperio Romano, conllevaba la prohibición del culto a los árboles y la destrucción de los bosques sagrados. La *Vida de Hipacio*, un relato hagiográfico escrito por su discípulo Calínico entre 447 y 450, dice que este abad, en los primeros años del siglo V (e.c.),

limpió muchos lugares de la región de Bitinia [en la ribera asiática del Bósforo]. Apenas tenía conocimiento de que en cualquier lugar se adoraba a *un árbol o cualquier objeto similar*, acudía allí inmediatamente. Llevaba consigo a los monjes, sus discípulos, *lo cortaban y lo prendían fuego*. De esta forma, poco a poco [aquellas gentes] se hicieron cristianas. De hecho, el

<sup>290</sup> WILKS, J. H. (1972): *Trees in the British Isles*, Essex, 1972, pp. 121-122.

<sup>291</sup> Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes siga esta norma [de la piadosa Trinidad], *mientras que los demás los juzgaremos dementes y locos* sobre los que penará la infamia de la herejía [...], y serán castigados por nuestra propia iniciativa, que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial”. En cuanto a la religión romana tradicional, pasaba a clandestinidad. La represión contra la población considerada pagana (ignorante, palurda) culminó con la segunda destrucción de la Biblioteca de Alejandría y del Gran Templo de Serapis por una muchedumbre encabezada por Teófilo, el patriarca católico de la ciudad. El lector podrá ver una representación cinematográfica de estos sucesos en la película del argentino Alejandro Amenabar (2009) sobre Hipatia titulada *Ágora*.

señor Jonás, que había sido su padre [abad precedente en el monasterio de Rufiana], *había civilizado de esta forma la Tracia* [en la Bulgaria actual] y les había hecho cristianos<sup>292</sup>.

En la misma línea, más trascendente e impresionante es aún lo que cuenta orgulloso el papa Gregorio Magno (590), en su “Vida de San Benito” de Nursia (450-547), venerado por sus correligionarios como “padre” fundador del monacato en todo el Mundo Occidental, “Padre de Europa” (Pío XII, 1947), “Patrón de Europa” (Pablo VI, 1965), “Auténtico representante del intrínseco carácter europeo” (*Internet*), etc. Según este relato papal, escrito en elogiosa clave milagrera (*Diálogos*, Libro II, Cap. IX), este San Benito se trasladó desde Subiaco a Monte Casino (Italia) hacia el año 529, donde escribió la “Regla” que lleva su nombre y fundó el después justamente célebre monasterio. Ahora bien, lo primero que hizo San Benito fue destruir personalmente a martillazos el venerado templo de Apolo, ubicado en la cima de dicho monte, “y quemar los montes que había alrededor, pues, con su espesura, escondían, por así decir, y alimentaban la locura de los paganos”<sup>293</sup>.

A su vez, la *Historia Eclesiástica* de Juan, obispo monofisita de Éfeso (en la Turquía actual), nos cuenta igualmente muy orgullosa que, a mediados del siglo VI dicha expansión continuaba, más o menos, con los mismos procedimientos, aunque en esta ocasión a mayor escala y con el inestimable apoyo explícito del emperador Justiniano:

En el año 542 la gracia de Dios visitó Asia, Caria, Lydia y Frigia, gracias al celo del victorioso emperador Justiniano y mediante la actividad de su humilde siervo [el autor del relato]... El emperador nos ayudó a destruir los templos, derribar los ídolos, erradicar los sacrificios que se ofrecían por todas partes, demoler los altares manchados con los sacrificios sangrientos [de animales] ofrecidos a los *daimones* [dioses de sus religiones] y *talar los numerosos árboles a los que rendían culto*, y así fueron liberados de los errores de sus antepasados. El signo salvador de la cruz fue impuesto en todos los lugares y las iglesias de

---

<sup>292</sup> CALÍNICO: *Vida de Hipacio*, pp. 71-72.

<sup>293</sup> CARTARI, Vincenzo (1562): *Imagini degli Dei*, Venecia, 1647, p. 369. Cfr.: GUBERNATIS, A. de (1879): *Mitología de las plantas*, I, Barcelona, 2002, p. 67. La versión castellana de esta *Vida y milagros*, Tournai, Bélgica, 2ª ed. 1905, pp. 42-44, dice: “Había en la eminencia [cumbre] un templo muy antiguo, en el que el *pueblo necio y bárbaro* daba cultos gentilicios al dios Apolo. En su circunferencia había algunos *bosques consagrados al demonio*, donde la *loca multitud* de infieles ofrecía a la mentida deidad *víctimas abominables* [?]. Llegó el varón de Dios a aquel paraje y haciendo trozos el ídolo echó por tierra el altar en el que se ofrecían sacrificios. *Puso fuego a los bosques*, y en el mismo templo de Apolo erigió una ermita a San Martín: donde estaba el ara de aquella falsa deidad”. En las notas a pie de página (p. 43) el P. NEBREA añade, sin decir de donde lo saca, que: “Tuvo que predicar Benito a aquellas gentes y destruir los templos en los que daban culto a los falsos dioses: el de Venus, situado a media cuesta, y el de Apolo en la cima. En la columna que sostenía la estatua de este dios, plantó la Santa Cruz, dominando desde entonces esta señal bendita en aquellas comarcas, como emblema de los triunfos victoriosos alcanzados sobre el Diablo por Benito”. El texto latino “establecido” y su versión al catalán pueden verse en SAN GREGORI EL GRAND: *Diàlegs*, vol. I. Trad. de N. XIFRA I RIERA, Barcelona, 1989, p. 87.

[nuestro] Dios se elevaron por doquier<sup>294</sup>.

Entre los germanos sucedió algo muy parecido. Tenemos noticias de la religión de los germanos por Tácito (*Germania*) y César (*Annales*) –dice James Fergusson (1868)– pero

la mención más frecuente de los bosques y árboles sagrados de los germanos se encuentran en los primeros escritores cristianos, que, cuando narran los eventos que acompañan a la conversión de la nación al cristianismo, relatan como bosques y árboles eran abatidos y destruidos con objeto de que *la superstición* fuese erradicada. Todo esto ha sido recogido y puesto en orden por Grimm<sup>295</sup> con su habitual cuidado e inteligencia, de modo que apenas es necesario volver de nuevo sobre este asunto [...]. El primer cuidado de los misioneros cristianos, donde quiera que fuesen, era arrasar los bosques paganos, y profanar sus antiguos lugares de culto, o, para decirlo más concretamente, consagrar esos bosques [a sus nuevas deidades] con la erección de una capilla o iglesia en su recinto sagrado. A menudo descubrían que con su primera intervención no conseguían otra cosa que excitar la cólera y la hostilidad de los nativos, pero finalmente se conciliaban con ellos y los volvían insensibles hacia la nueva fe; pero también nos han contado cuan largo tiempo persistían estos casi convertidos en venerar en su corazón el bosque-dios en lugar de el miserable edificio de mampostería en el que el sacerdote les hablaba de su nuevo dios, sólo consentido como inquilino.

Bien valdría la pena hacer el esfuerzo, si alguien se toma esa molestia, de esbozar cuan largo tiempo árboles y bosques siguieron siendo objeto de veneración después de que los germanos se convirtieran al cristianismo. Uno de los últimos y mejor conocidos ejemplos es el del *Stock im Eisem* de Viena<sup>296</sup>, el árbol sagrado en el cual todo aprendiz de un oficio o profesión, antes de sentar plaza de suficiencia [licencia] en su guilda introducía el clavo de la buena suerte. Este árbol está ahora [en hierro], en el propio centro de la gran capital, último vestigio remanente del bosque sagrado alrededor del cual ha crecido la ciudad, y a la vista de la arrogante catedral de los cristianos, que ha sustituido y remplazado a su más venerable sombra<sup>297</sup>.

Los autores especializados en historia forestal han llegado después a las mismas conclusiones. Erich Bauer Mandersheid (1980) refiere que:

El historiador forestal August Seidensticker, que ha estudiado intensamente la historia forestal de la antigüedad, cree que los druidas poseían bosques. Se diferenciaban dos formas: la ‘sacra nemora’ y, aún más venerado, el ‘lucus’. La ciudad de Lugo recibió su nombre de un lucus. Otro bosque sagrado se encontraba cerca de las columnas de Hércules; al parecer estaba constituido por olivos silvestres. En tiempos del emperador romano Tiberius (14-37 d. C.) se disolvió la ‘asociación’ de los druidas y hacia finales del siglo IV, cuando el cristianismo había triunfado como religión del Estado, se destruyeron los bosques sagrados. Pero en leyendas y

<sup>294</sup> MARCOS, Mar (2008): “Formas sutiles [?] de iniciación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua”, *Bandue*, 2 (2008), p. 153.

<sup>295</sup> GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology*, London, 1880-1887, chap. IV, pp. 67-87 y 1307-1313.

<sup>296</sup> Se trataba de un tronco de árbol seccionado por la mitad (reproducido después en hierro), llamado árbol de los clavos, en el que desde la Edad Media se clavaba un clavo para propiciar la buena suerte en los exámenes o en general.

<sup>297</sup> FERGUSSON, J.: *Tree and Serpent Worship* [...], London, 1868, p. 21.

cuentos continuó superviviendo la antigua veneración que sentían nuestros antecesores hacia los bosques<sup>298</sup>.

En cuanto a Francia, según este mismo autor, puede darse por seguro, a pesar de las escasas noticias proporcionadas por los autores antiguos, que el culto al árbol estaba muy extendido. Máximus Tyrices, por ejemplo, nos dice con claridad que “los celtas adoraban a Júpiter, pero bajo la forma de un tronco de roble” (estaca, asherah). Plinio describe con detalle la devoción de los druidas por el roble, y en especial por el muérdago que brota en ellos, entre otros varios árboles, y cuyos ritos de obtención, corta y veneración presencié él mismo. Pero, son, sobre todo, los testimonios de los escritores cristianos de los siglos siguientes los que nos llevan a la convicción de que el culto al árbol estaba muy extendido entre los celtas:

Tenemos así, por ejemplo, el famoso peral de Auxerre, en el siglo IV, que se usaba para colgar en sus ramas los trofeos de caza, y que era venerado como un dios por las gentes, en tal medida que su destrucción por el obispo san Amador [288-414 e.c.] fue considerado como un triunfo [cristiano], ampliamente relatado en la ‘Vida de San Genaro’, y cantado por Herricus en versos latinos varias centurias después. Por la ‘Vida de San Amando’ [obispo de Francia sin sede fija desde 628 a 675] sabemos que árboles y arboledas eran adorados en el norte de Francia, cerca de Beauvais, y que la destrucción de un árbol, que consideraron que estaba dedicado al *demonio*, es recordada como uno de sus más meritorios actos<sup>299</sup>.

En el año 452, el concilio de Arlés (Francia) prohibió ya el culto a los piedras, a las fuentes y a los árboles<sup>300</sup>. En 567, el concilio de Tours (Francia) estableció la pena de excomunión para quienes incurrieran en tales prácticas. El concilio de Autissiod (561/605), canon 3, ordenó cortar los árboles sacrílegos que las gentes llaman sagrados, así como destruir las fuentes. Y lo mismo hicieron San Eloy, obispo de Rouan (Francia, 644) y San Adelmo, obispo de Sherborne (Inglaterra, 705).

En efecto, es muy conocido al respecto un texto de la *Vida de San Eligio* (o Eloy), escrita por su discípulo y sucesor Audoeno hacia el año 650 (e. c.), que dice lo siguiente:

<sup>298</sup> BAUER MANDERSCHIED, Erich: *Los montes de España en la historia*, Madrid, 1980, p. 188. SEIDENSTICKER, August (1886): *Waldgeschichte des Allectums* [historia forestal de la Antigüedad], t. I, p. 146. En el siglo I (e.c.) el gaditano Pomponio Mela (*Coreografía*, lib. 3 ) menciona un bosque sagrado, llamado *Olleastrum*, en el Golfo de Cádiz. En lo que se refiere al topónimo *lucus*, sólo en la península Ibérica y sus inmediaciones tenemos, además del citado Lugo, hábitat propicio al bosque frondoso, un Monesti de Luc en Mallorca, Lúcar en Almería, So Lucar (San Lucas) en Cádiz, Luco en Álava, Luco de Bordón y Luco de Jiloca en Teruel, ambos en hábitats boscosos, Lugo de Llanera y Lugones y Lugas en Asturias, Lugro en Granada, Lugan de León, Luc-sur-Ande y Lugignan en Francia, etc., etc.

<sup>299</sup> *Íb.*, pp. 26-27.

<sup>300</sup> COSTA, Joaquín (1879): *Organización política, social y religiosa de los celtíberos*, p. 43. n. 1., *Concilio IV de Arlés*, canon 23 (*facula fontes, arbores, saxa*), donde pueden verse algunas referencias más sobre el ámbito europeo.

No veneréis ninguna criatura fuera de [nuestro] Dios y de sus santos. Abandonad las fuentes, *destruid los llamados árboles sagrados*; prohibid que se fabrique esas imágenes en forma de pie que la gente pone en las encrucijadas, y, donde las encontréis, echadlas al fuego [...]. ¡Que pena que, cuando caen árboles de esos al pie de los cuales la gente hace sus votos, nadie se atreva a llevarse a casa esa leña para alimentar al fuego! ¡Qué grande es la necedad de los hombres que veneran un árbol seco e insostenible y desprecian luego los mandamientos de [nuestro] Dios<sup>301</sup>.

En 658, el concilio de Nantes (Francia) ordenó, a su vez, quemar o destruir los objetos del culto “supersticioso”: piedras, fuentes, árboles, bosques, etc. Y, en concreto, “los árboles consagrados a los demonios, venerados por el vulgo”<sup>302</sup>. Incluso a mediados del siglo XIII, en 1262, un nuevo concilio de Nantes condenaba “a los que adorasen a las rocas o a las arboledas”<sup>303</sup>.

Según el citado Oronzo Giordano (1979), las religiones y las mitologías populares confluían o se identificaban, al igual que en nuestros días, con las tradiciones y el folclore de las poblaciones rurales. Los francos, en el siglo VIII, en virtud del rito bautismal, más o menos forzado, eran oficialmente católicos. Pero el *Indiculus superstitinum*, que nos ha llegado en las actas de un sínodo celebrado en Leptines el año 742, revela que, las poblaciones cristianas seguían, en gran parte, sobre todo en el campo, bajo el influjo de las viejas ideas mitológicas [...]. Todas sus prácticas e ideas se apoyaban en un fondo pagano, del que no tenían conciencia”.

Vivían así una especie de doble vida, al igual que en cualquier otra religión o movimiento clandestino, que asociaba en este caso al nuevo dios Jesucristo con el viejo dios Wotan.

La vida religiosa de los francos [continúa este mismo autor] estaba completamente fascinada por los viejos mitos y por el viejo culto. Atraídos por el horror misterioso de los *banquetes sagrados*, corrían secretamente, con frecuencia a la salida de la misa, a ofrecer sacrificios o a ofrecer fiestas sobre los dólmenes, *al pie de los árboles*, al borde de las fuentes, cantaban sus himnos tradicionales y participaban en banquetes donde se comía la carne de los caballos inmolados a [sus] dioses, y eran felices al hallarse de nuevo en la atmósfera de un pasado que conservaba tantos atractivos para almas *semisalvajes* [...]. Las autoridades eclesiásticas, secundadas y ayudadas por el poder público, denunciaban, condenaban y *ridiculizaban* tantas *creencias inútiles*, tantas prácticas supersticiosas que los fieles no conseguían olvidar o abandonar o, lo que parecía peor, con *sacrilega commicione* los asociaban tranquilamente a las ceremonias y a las devociones practicadas por la iglesia<sup>304</sup>.

<sup>301</sup> AUDENO DE RUÁN: *Vita S. Eligii*, XV: *M.G.H., Script. rer. merou.* IV, p. 705. Cfr.: GIORDANO, O. (1979): *Rel. popular en la A. E. Media*, Madrid, 1995, p. 192.

<sup>302</sup> PHILPOT, J. H (1897): *The Sacred Tree*, p. 20, fecha de ese concilio de Nantes en 895.

<sup>303</sup> FERGUSON, J. (1868): *Tree and Serpent Worship*, p. 27.

<sup>304</sup> GIORDANO, O. (1979): *La religiosidad popular en la A.E. Media*, Madrid, 1995, pp. 88-89.



Estos *eulolatras*, dice un sacerdote cristiano en una *Opus pascale* citada por Du Cange:

Hacen altares al pie de los árboles (robles, encinas) y ofrecen sacrificios rezando con lágrimas, para que protejan el ganado, las casas, los campos, los esclavos, la familia [...], por donde puede verse la impiedad de los míseros mortales, que, por soberbia o ignorancia no adoran a [nuestro] Dios y se sirven de elementos como el agua, el fuego, los astros, las imágenes, de forma impía hacia [nuestra] divina majestad...

Pero estos planteamientos y lamentaciones, recuerda Gubernatis, se remontan a los primeros años del s. IV, cuando el retórico converso Arnobio, en sus *Disputaciones adversus gentes*, dice ya que “los paganos”, es decir, sus antiguos correligionarios, continúan con ideas, costumbres y creencias similares a las de los sacerdotes y creyentes judíos asesinados brutal e impunemente unos mil años antes por los “piadosos” reyes Jehú y Josías:

Veneran imágenes hechas con horno, yunque y martillo, fabricadas en hierro, así como colmillos de elefantes, pinturas, *árboles viejos*; cuando veían una piedra [sagrada], ungida con aceite de oliva, la adoraban como si fuese una fuerza presente, y pedían dones a los *troncos insensibles* de los árboles[...] como si de dioses se tratase<sup>305</sup>.

Las disposiciones al respecto de los concilios visigóticos, menos rigurosas, en parte, como se verá, ofrecen la misma panorámica. Las prohibiciones y persecuciones consiguientes aparecen aquí, así mismo, en el marco de la lucha contra la *idolatría*, es decir, contra los dioses y creencias de las otras religiones, que, naturalmente, son, según la versión ideológica imperante, *demonios* y abominaciones.

Según Rosa Sanz Serrano (2003, 2009, etc.), catedrática de la U. Complutense especializada en la época visigoda, en las fuentes tardías por idólatras o paganos se entiende, en términos teológicos, políticos y sociales,

Todo aquello que se apartaba de lo que se consideraba propio de la religión cristiana; por lo tanto, las religiones indígenas, las grecorromanas, las orientales, las creencias de los bárbaros, la filosofía tradicional y los nuevos planteamientos filosófico-religiosos del gnosticismo y del maniqueísmo. Además de una buena parte de la medicina y de los estudios científicos, como la astrología o las matemáticas especulativas, junto con la superstición y todo tipo de supercherías, a la que se solía denominar con el término despectivo de magia<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> GUBERNATIS, A. DE: *Mitología de las plantas*, I, p. 186.

<sup>306</sup> SANZ SERRANO, Rosa (2009): *Historia de los godos*, pp. 570 y ss. IDEM (2004): *Paganos, adivinos y magos, passim*. Según Carles BUENACASA (1997): “La decadencia y cristianización de los templos...”, *Polis*, 7 (1997), p. 39, “el primer registro del término *paganus* aparece paradójicamente [en el *Cod. Th.*], en los reinados de los emperadores Valentiniano I [364-365] y Valente [364-368]”. De *sobrenatural* dice Alexander MURRAY (2003), en “Misioneros y magia”, *La Edad Media a debate*, p. 173, que este adjetivo tuvo que ser inventado en el siglo XIII, en relación con las narraciones más o menos mágicas en las que aparecía a menudo la advertencia: “Ya sea verdadero o falso”. No obstante, para quienes quieran profundizar en tema, remite a H. de LUBAC, *Surnatural*, Paris, 1946, pp. 325-481.

El Concilio II de Braga, celebrado en 571, acuerda al respecto que:

No está permitido a los cristianos el conservar las tradiciones de los gentiles [o paganos], ni tampoco tomar en cuenta[...] el curso de la luna[...], las estrellas[...] o los astros[...] para la *siembra o plantación de árboles*, o para la celebración del matrimonio (canon LXXII). Ni  *cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles*, pues todas estas prácticas son del paganismo (canon LXXIII). “No está permitido, al recoger las hierbas que son medicinales, hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos, sinó solamente, [en su lugar] honrar a Dios Creador y Señor de todas las cosas” (canon LXXIV)<sup>307</sup>.

El presidente de este concilio, Martín, obispo de Braga de origen panonio que venía de la corte bizantina, desarrolló estas ideas al año siguiente, continuando con la referida tradición francesa, en su célebre *De correctione rusticorum* (*Sermón contras las supersticiones rurales*), en los términos siguientes:

Entonces el diablo sus ministros, los demonios, que andaban errantes, [...] empezaron a mostrarse bajo distintas formas a las criaturas [...], a hablar con los hombres [...] y a exigirles que les ofrecieran sacrificios *en los elevados montes* y *en las selvas frondosas*, que les adoraran a ellos en lugar de hacerlo a [nuestro] Dios, imponiéndose nombres perversos que habían pasado *su vida* entre toda suerte de delitos y crímenes; de modo que uno decía que era Júpiter, el cual había sido brujo y disoluto [...]. Otro demonio se llamó Marte [...]. Otro quiso llamarse Mercurio [...]. Otro Saturno [...]. Otro inventó que era Venus que fue mujer cortesana. No sólo se prostituyó con innumerables hombres sino también con su padre Júpiter y su hermano Marte (punto 7).

He aquí como fueron en aquel tiempo aquellos *hombres depravados* a quienes *los ignorantes campesinos* [paganos] honraban gracias a sus detestables engaños [...]. Además de esto *mandan en el mar, en los ríos, en las fuentes o en los bosques muchos demonios* de los que fueron expulsados del cielo [paraíso cristiano], a quienes del mismo modo los hombres que no conocen a [nuestro] Dios adoran como a dioses y les ofrecen sacrificios. Así, en el mar invocan a Neptuno [...], en los ríos a las lamias, en las fuentes a las Ninfas y *en los bosques a las Dianas* (punto 8).

¿Y cómo vuelven en seguida a los cultos del diablo algunos de vosotros que [con el bautizo cristiano] renunciaron al diablo? [...]. *Pues, encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes o a las encrucijadas [...], adornar mesas y poner ramas de laurel*. ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? (punto 16)<sup>308</sup>.

<sup>307</sup> VIVES, José *et alii* (1963): *Concilios visigóticos*, vol. I, p. 103.

<sup>308</sup> MARTÍN DE BRAGA: *Sermón contra las supersticiones*, puntos 7, 8 y 16. El obispo Martín venía de Tours, procedente de Egipto. El texto del *Sermón* parece deber algo a proclamas similares francesas y peca, sin duda, de un exceso de retórica según advirtió ya en su día don Julio Caro Baroja. El lector puede tener en cuenta, al respecto, que por ejemplo, en la citada *Vida de San Eligio*, escrita un siglo después, aparecen los mismos dioses romanos, las mismas ideas e incluso, a veces, las mismas expresiones. Por su parte, Oronzo GIORDANO (1979) advierte, en *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1958, p. 256, de que: “Toda esta ‘paideia’ de *correctione rusticorum* y de *institutione laicali* no iba, en realidad dirigida al pueblo, que difícilmente habría estado capacitado para leerla, sino a reyes, príncipes, nobles, jueces y abogados. Estas obras eran en general, manuales de buen gobierno y de buen vivir civil [...]. Leyéndolas hoy, a parte del espíritu senequista que aletea en ellas, más bien nos parecen *ejercicios literarios del consejero eclesiástico* que se complace en describir la lucha del bien y del mal, de los vicios

Un siglo entero después, en 681, se celebraba el XII Concilio de Toledo, que volvió más a fondo sobre la cuestión de los “ídolos”, entre los que, naturalmente, se encontraban los árboles. Los señores obispos y abades concurrentes a este sínodo, con un criterio muy generoso, a su parecer, sustituían la primitiva pena de muerte judía a los idólatras por las de *terrorismo psicológico* y destierro:

Son preceptos del Señor, que dijo: ‘*No te harán obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo abajo en la tierra, ni de las cosas que estén en las aguas debajo de la tierra; no las adorarás ni darás culto. Además, el que sacrifica a los dioses, excepto sólo el Señor [nuestro] será muerto*’ [...]. Recordamos estos preceptos del Señor, no para castigo de los delincuentes, sino para *terror* no imponemos en este nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas, y *adoran las fuentes y los árboles*, que reconozca como se condenan espontáneamente aquellos que hacen sacrificios al diablo [...]. Por intervención del obispo o del juez, dondequiera que se descubrieren algunos de estos *sacrilegios, será arrancado de raíz y una vez arrancados sean aniquilados*; y *castiguen con azotes* a todos aquellos que concurren a un horror de esta naturaleza, y *cargándolos con cadenas* los entreguen a sus señores, siempre que sus dueños prometan, mediante juramento, que ellos los vigilarán tan cuidadosamente que no les sea posible en adelante cometer tal crimen [...]. [Y si los dueños no quieren castigarlos] *que la voluntad real tenga libre facultad de donarlos*; y los dueños de ellos a los que habiendo sido denunciados los errores de tales siervos, hayan diferido el castigo, sufrirán la *pena de excomunión*, y *sepan que perdieron todos sus derechos sobre aquel siervo* al cual no quisieron castigar. Y si fueron acaso *personas libres* las que estuvieron complicadas en estos errores, serán castigadas con la pena de *excomunión perpetua*<sup>309</sup>, y *enviados a severo destierro* (canon XI)<sup>310</sup>.

---

contra las virtudes: son psicomauías en prosa, carentes de enseñanza dogmática [RICHÈ, P.: *D'all'educazione antica...*, Milano, 1970, p. 39]. Dada su procedencia y su formación no pueden evitar el pensar y escribir como monjes habituados a dirigirse a monjes”. DÍAZ, P. C. y J. M. TORRES (2000) “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)”, *Revisiones de Historia Antigua III*, Vitoria, 2000, pp. 254 (n. 61), y 258-259. No obstante, sabemos por otras fuentes que el culto a las piedras, a las aguas y a los árboles ha estado siempre muy arraigado entre los pueblos de origen celta. J. M. BLÁZQUEZ (1977) escribe en *Imagen y mito* (pp. 460-461): “Los árboles fueron objeto de especial veneración no sólo en la Galia, sino principalmente en Irlanda donde los nombres de los personajes mitológicos se emparentan con especies de árboles”. En esta misma línea, resulta curioso comprobar que en José OJEA (1883): *Célticos. Cuentos y leyendas de Galicia*, aparece un princesa *Iberina* invocando al dios *Irmensul* (pp. 334-335). Ahora bien, *Irmensul* es el nombre del árbol sagrado de los sajones en el siglo VIII, según veremos enseguida. Al parecer, se trataba de un tejo (*Taxus baccata* L.). Y, por otro lado, *Iberina* remite igualmente al tejo (Tejerina:Teixerina), según podrá verse en mi “Toponimia del tejo en la península Ibérica” (*Ecología*, 22, 2009, pp. 305-356). Al uso de nombres de árboles para personas, clanes y tribus, me he referido ya en las páginas precedentes.

<sup>309</sup> La pena de excomunión, que pudiera parecer hoy una mera curiosidad a quienes no pertenezcan a ninguna de las diferentes confesiones religiosas o político-religiosas existentes en el mundo, no hayan vivido, no conozcan o no recuerden situaciones de exclusión por razones xenófobas, racistas, ideológicas, etc., en regímenes de corte religioso, sea judío, cristiano, musulmán, etc., tenía entonces, y han tenido durante muchos, demasiados siglos, unas consecuencias terribles. Las condenas y las penas que emanaban de estos concilios religiosos tenían carácter mixto, es decir, religiosa y civil. Como escribe Rosa SANZ SERRANO (1991), en *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, pp. 16-17: Estas excomuniones “dañaban directamente todos los ámbitos de la vida del individuo, le privaba de derechos jurídicos, sociales, económicos y políticos y le suponía el alejamiento de cualquier actividad pública, convirtiéndole en un

Unos pocos años después, en 693, en las postrimerías de la época visigoda en España<sup>311</sup>, en el XVI Concilio de Toledo, cuyos textos reflejan un elevado nivel intelectual y una notable belleza literaria, se decía doctrinal o filosóficamente más o menos lo mismo, pero se optaba por endurecer las penas. La persecución de la idolatría, entre la que vuelve a aparecer la adoración de los árboles, deberá ser implacable, castigándose con escarnio público, pérdida de las ofrendas realizadas y de **la mitad de los bienes del penado, que pasaban a la Iglesia**, etc.

Es cosa *evidente* [escribe sin duda el obispo Julian, primado de Toledo<sup>312</sup>] que el enemigo del género humano [el demonio] [...] corre por el mundo rugiendo y buscando a quien

---

ser antisocial y marginado, cuyo destino quedaba en manos de la Iglesia, la única que podía otorgar el perdón. Al afectar a cualquier escala social, es lógico que fuera temida por aquellos más privilegiados, incluidos emperadores y monarcas, teniendo como claros ejemplos el de Teodosio I ante Ambrosio de Milán y los reyes visigodos ante los padres conciliares”. Javier ARCE publicó en 2011, “después de largo y penoso trabajo” un libro titulado *Esperando a los árabes. El período visigodo en Hispania: 507-711*. Pues bien, sus conclusiones al respecto, adelantadas en “El ascenso irresistible de la Iglesia: el *regnum gothorum* (507-711)”, Mainake, XXXI (2009), pp. 41-44, apuntan en el mismo sentido: “Nadie en esta época hubiera podido publicar una obra fuera de la Iglesia, con una visión exterior y por tanto, eventualmente, crítica o simplemente independiente. Y si se escribió, no se ha conservado” (p. 43). “*l renum gothorum* es un *regnum* eclesiástico” (pp. 41 y 44). Incluso el rey Sisebuto se presenta, en sus cartas, conservadas, como “representante de la fe, la ortodoxia y en definitiva de Dios mismo” (p. 42).

<sup>310</sup> VIVES, José *et alii* (1963): *Concilios visigóticos*, vol. I, pp.-. 398-399. Los obispos hispanos eran, desde luego, muy benévolo en comparación con sus colegas francos. Según podrá verse en Oronzo GIORDANO (1979). *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983, donde figuran los textos latinos correspondientes, el Concilio de Macon, año 585, “establecía multas para los hombres libres que no [fueran a misa los domingos], mientras que para los campesinos y los esclavos que no habrían tenido con que pagar, se preveían los latigazos [en la plaza pública, desnudos...]. (p. 46). En el *Capitulatio de Partibus Saxonie* [de Carlomagno] se decreta la **pena capital** para los que no cumplan con los ayunos [establecidos] (p. 79)”. Y, en el mismo reinado, “los magos o adivinos que eran sorprendidos en su actividad, **se los podía matar** y sus cadáveres eran arrojados a río” (p. 140). En lo que se refiere a la adivinación y la magia, “tengo que hacer la salvedad”, reitera Rosa SANZ en *Hist. de los godos* (2009, p. 577), “de que, en general, muchas de estas acusaciones ocultaban en general antiguos ritos pertenecientes a cultos perseguidos, tanto romanos como orientales o indígenas, que por esa causa debían realizarse en lugares ocultos y apartados, en la intimidad de las casas o en antiguos recintos religiosos ahora destruidos. Los denunciantes de estos hechos los presentaban bajo la acusación de brujería y hechicería. Pero, en realidad, estos hechos los presentaban bajo la acusación de brujería y hechicería. Pero, en realidad, este tipo de acusación significaba una manipulación en el tratamiento de ritos que, en general eran totalmente inofensivos”. Más de dos siglos después, continúa GIORDANO, “a principios del XI, los que no cumplían el precepto dominical eran castigados normalmente con bastonazos o con la requisa de los instrumentos y los animales de trabajo” (p. 46). “Se trató además de *atemorizar* a los violadores del domingo poniendo en circulación cartas pseudoepigráficas de Jesucristo que *se decía que habían caído del cielo* y en las que se amenazaba con graves castigos y severas penas a los malos cristianos que no observaran los preceptos divinos” (p. 47).

<sup>311</sup> MCKENNA, Stephen (1938): *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Whashington, pp. 126 y ss.

<sup>312</sup> Sobre la época y la personalidad de Julián de Toledo, dicen y detallan los jesuitas franceses Ch. CAHIER et A. MARTIN (1877), en “Bibliothèques Espagnoles sous les Rois Goth de Tolède”, *Nouveaux*

devorar, puesto que valiéndose de diversas astucias y tergiversaciones, engañando a muchos necios, no cesa de enredarlos en sus lazos; y aunque el Señor manda *no harás escultura alguna, ni ninguna imagen* de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, etc. Y, en otra parte [...], ‘Adorarás al Señor Dios tuyo y a él sólo servirás’, ellos, engañados por diversas persuaciones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las piedras, encendedores de antorchas, y *rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles*, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo de narrar [...].

Y porque acerca de la extirpación de estos *sacrilegios*, se han promulgado en diversos concilios muchos edictos de los santos Padres, *los hemos recogido en una búsqueda cuidadosa* y hemos examinado sus disposiciones con discreción y gravedad, y porque aparecen plenamente razonables, decretamos *con consentimiento y mandato entusiasta del religiosísimo señor nuestro rey Egica*, que todos los obispos y presbíteros y cuantos están al frente de las causas judiciales, vigilen con el mayor esmero; donde quiera que hallaren a algunos adorando o practicando los referidos sacrilegios [...], no dilatarán el corregirlos y extirparlos, y *además presentarán cuantos dones fueron ofrecidos en el mismo lugar del sacrilegio, a las iglesias vecinas*. [...] y si el obispo o presbítero o juez descuidare el corregirlo con pronta voluntad, privado de la dignidad de su puesto será sometido a la penitencia durante el espacio de un año [...]. Y si alguno, en defensa de tales sujetos, se opusiere a los obispos o a los jueces, para que no puedan corregir como es su deber, o extirpar como conviene los sacrilegios [...], sean anatemas [...] y además, *si fuere persona noble, pague tres libras de oro al sacratísimo fisco, y si es persona inferior sea azotado con cien golpes y vergonzosamente rasurado y además le serán tomados a favor del fisco la mitad de todos sus bienes* (canon II)<sup>313</sup>.

---

*Melanges d'Archeologie, d'Hisoire et de Littérature sur le Moyen Age. Bibliothèques*, que, “en la España gótica, existían numerosas y ricas bibliotecas, la mayor parte de las cuales no eran sin duda más que las antiguas bibliotecas hispano-latinas, salvadas, como las villas [mansiones] que las guardaban, del furor devastador de los bárbaros del otro lado del Rhin” (p. 231). Contenían libros de tema religioso o eclesiástico, pero también de los clásicos latinos, que citan, aunque no originales en griego (*passim*). “Julián de Toledo [...] dispuso de una buena biblioteca, e hizo en sus estudios tan buen uso de ella que se convirtió en el oráculo de todas las iglesias de España, y fue aplaudido incluso por Roma” (pp. 233-234, 239-240, 242-243). Este es, pues, el medio intelectual en que se formaron asimismo el gran Elipando de Toledo (paladín de la democracia episcopal), Teodulfo de Zaragoza (obispo de Orleans) —que, en mi opinión (*Carlomagno, Asturias y España*, Oviedo, 2002), resultó ser, a la postre, el intelectual más solvente, pleclaro, leal e interesante de la corte carolingia— Claudio de Turin, etc.

<sup>313</sup> VIVES, José *et alii* (1963): *Concilios visigóticos*, vol. I, pp.499-500. Téngase en cuenta, a efectos comparativos, que los capitulares carolingios, promulgados un siglo después, establecían que, los obispos, elegidos y nombrados por el rey franco, debían hacer una visita de investigación anual “por las respectivas circunscripciones para buscar y castigar a cuantos ejercían las artes mágicas; a los arrestados que prometían enmendarse se les imponía una multa, y si no estaban en condiciones de pagarla, *eran entregados a la Iglesia como siervos y esclavos*; pero [repite este autor] a los que eran sorprendidos en su actividad *se los podía matar*, y sus cadáveres era arrojados fuera de la ciudad [...]. Los castigos no afectaban solo a los adivinos, sino a todos los que acudían a consultarlos” (M. G. H., *Leges*, sect. I, t. 1, p. 245). Cfr.: GIORDANO, O. (1979): *Religiosidad pop. A. E. Media*, Madrid, 1995, pp. 99-100. Y, en el mismo sentido comparativo, la actitud que tuvieron unos ochocientos años después los “españoles”, en circunstancias semejantes, con los indios mexicanos. El misionero Jacinto DE LA SERNA (1656), Visitador General del Arzobispado de México, termina su *Tratado de las idolatrías* [...] recomendando “enseñanza [...], más que el duro castigo”, “predicación”, “prudencia”, “consejo”, garantías procesales para los acusados, “equidad y justicia en la imposición de castigos”, “castigos a unos para escarmiento de otros”, “represión con rigor y amor”, y, sobre todo, que se encarezca mucho a los párrocos “que las penas que

No obstante, para interpretar bien el significado histórico de estos textos medievales conviene tener en cuenta, en mi opinión, por una parte, que son una transcripción, casi literal, de las legislaciones al respecto de los emperadores romanos cristianos, de Constantino I (306-337) a Justiniano (527-565), y, en particular de las “constituciones” recogidas en el *Código Teodosiano* (429-435)<sup>314</sup>.

Así pues [escribe Ramón Teja en 2008], en base al precedente sentado por Constantino, con Teodosio I, paganismo, herejía y magia pasan a ser delitos que ponen en peligro el orden social y político y las autoridades civiles y eclesiásticas deben unir sus esfuerzos para erradicarlas recurriendo a cualquier método que se considere eficaz, sin excluir, al menos en teoría, la *pena de muerte* [...], aunque no conozco casos de pena capital [en el imperio romano] a partir de Teodosio I [...]. Fue sustituida por otras más benévolas, como el exilio o la prisión<sup>315</sup>.

Y, por otra parte, aunque apuntando en el mismo sentido, que según Javier Arce (2009), el *regnum gothico*, un reino eclesiástico o teocrático, no fue, en su conjunto, más que una continuación degradada en Hispania del imperio romano cristiano:

Viniendo desde la historia del período tardoantiguo [dice este autor especializado en Historia Antigua], he visto y comprobado que la época visigoda, que sustituye al dominio y presencia romana en la Península Ibérica, no es más que una continuación, una adaptación, una imitación, de sus instituciones, formas de gobernar, legislación. No se observa, en los doscientos años de historia de los godos en Hispania, nada (o casi nada) de germánico o de establecimiento de *otra* cultura, de *otro* pueblo que aporte novedades sustanciales que sustituyan al anterior romano cristiano<sup>316</sup>.

En cuanto a la expropiación en beneficio propio de los templos y bienes de los adversarios políticos<sup>317</sup> o religiosos, un aspecto muy descuidado hasta ahora por los

---

pusiesen *no sean pecunarias*, por la pobreza y miseria de los indios” (p. 237). En BALSALOBRE, Gonzalo (1656): *Relación auténtica de las idolatrías [...] de Oaxaca*, Barcelona, 2011, p. 47, se lee más o menos lo mismo.

<sup>314</sup> Sobre la formación e interpretación del *Codex Theodosianus* hay bibliografía abundante en BUENACASA PÉREZ, Carles (1997): “La decadencia y cristianización de los templos paganos [...]”, *Polis*, 9 (1997), pp. 26-27, n. 2.

<sup>315</sup> TEJA, Ramón (2008): “La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio Cristiano”, *Bandue*, 2 (2008), pp. 76-77.

<sup>316</sup> ARCE, Javier (2009): “El ascenso irresistible de la Iglesia en el *regnum gothorum* (607-711)”, *Mainake*, XXXI (2009), pp. 41 y 44.

<sup>317</sup> SAN[Z] SERRANO, Rosa M. (1991): *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, pp. 22. Constancio II (337-340) “llevó hasta sus últimas consecuencias (Ch. Vogler) una política de intransigencia y terror [...]. Esta lucha se dio en todos los territorios, y mediante ella se conseguía eliminar a los enemigos políticos y se enriquecían las arcas fiscales, permitiendo pagar con las requisas de bienes la fidelidad de quienes le apoyaban [...]. Posteriormente considera enemigos de la raza humana a trabajadores de maleficios, arúspices, augures, caldeos, matemáticos, astrólogos, vates, y a quienes disturben los elementos con artes mágicos o llamen a los espíritus de los muertos con artes demoníacas (*C. Th.*, IX. 16, 3-6). Con estas disposiciones sólo quedaban excluidas de la *pena capital* quienes experimentaran con remedios para el cuerpo o acudían a los distritos rurales para atraer la lluvia con sus ritos”.

historiadores profesionales, Carles Buenacasa Pérez (1997) explica cómo se consiguió por esta vía, unida a importantes donaciones clientelares de dichos emperadores, a veces falsas<sup>318</sup>, o de conversos latifundistas, con fines de caridad, entre otros<sup>319</sup>, la formación del ingente patrimonio económico de la Iglesia romana.

Si bien no puede dudarse de la importante victoria ideológica que suponía para la comunidad cristiana la conversión de los templos paganos en cristianos, tampoco podemos olvidar que, al mismo tiempo, la Iglesia cristiana local recibiría los lotes de tierra [rentas, tesoros, etc.], que habían servido al mantenimiento del santuario al que sustituían, con lo que, de esta manera, veía aumentar su patrimonio [...] <sup>320</sup>. Constancio II, [siguiendo a sus predecesores], habría incorporado una cantidad considerable de los bienes de los templos paganos a la llamada *rex privata*. De este ingente patrimonio, una gran parte había sido entregada a la Iglesia, y, el resto, el emperador lo habría incorporado a las propiedades del Estado <sup>321</sup> [...]. A finales del s. IV, el entendimiento y la confluencia de intereses entre la Iglesia y el Imperio es ya total. Como resultado de ello, los obispos gozan de una posición privilegiada y exclusiva que les permite emprender agresivas políticas anti-paganas en aquellas ciudades donde ejercen su episcopado. Ello se plasma, en una de sus múltiples facetas, en la cristianización de los templos más emblemáticos de sus comunidades. Este proceso, iniciado ya en el reinado de Constancio II e interrumpido por la política propaganda de Juliano [361-363], constituyó una de las vías más importantes por las que la Iglesia vio acrecentar su patrimonio <sup>322</sup>.

En el cesaraugustano ¿XII?, canon IV, celebrado en mismo año 693, se lee:

a nadie se permita... ir en romería a los montes". A su vez, ya en siglo siguiente, un concilio celebrado en Lugo "prohibió todo tipo de ritos filolátricos, por considerarlos contrarios al cristianismo" <sup>323</sup>.

<sup>318</sup> GARCÍA PÉREZ, Guillermo (1997): "La Constitución del emperador Constantino (falsa), origen del Estado Vaticano", *El Ateneo*, VIII (1997), pp. 63-77.

<sup>319</sup> BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1985): "La crisis del Bajo Imperio en el Occidente y la obra de Salviano de Marsella", *Gerión*, 3 (1985), pp. 157-182.

<sup>320</sup> BUENACASA PÉREZ, Carles (1997): "La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía", *Polis*, 9 (1997), p. 25.

<sup>321</sup> *Íb.*, p. 40.

<sup>322</sup> *Íb.*, p. 50. En otro artículo sobre el mismo tema, y publicado en el mismo año, IDEM (1997): "La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361)", *Pyrenae*, 25 (1997), pp. 229-240, abunda en detalles sobre este proceso, que, por otra parte, continuó en Europa hasta el s. XI (IDEM, *Polis*, 9, p. 48): establecimiento de la pena de muerte para quienes practicasen los ritos clasificados como paganos, etc., etc. Y, en lo que se refiere al patrimonio, resume: "En poco tiempo, este patrimonio fundiario se acrecentó notablemente gracias a las donaciones privadas y a que, en la medida en que la situación lo permitió, los obispos se apropiaron de las dotaciones de los templos paganos de sus comunidades. Por otro lado, este aumento patrimonial suscitó problemas legales relacionados con los impuestos que debían pagarse por estas tierras" (p. 229).

<sup>323</sup> GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio: "La fiesta de los *maios* en Galicia", *Revista de Folklore* (1983), p. 147.

En todo caso, los fundamentos doctrinales últimos de tales disposiciones eran, naturalmente, según hemos visto a título de muestra en la reforma religiosa del rey Josías, comunes a las tres religiones mosáicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), predominantes entonces, en sus diversas ramas o *sectas*, en el mundo mediterráneo y en su entorno.

Resulta por ello un tanto extraño que la mayor parte de los investigadores actuales que se ocupan de estos asuntos (véase la bibliografía citada) no preste apenas atención a esta circunstancia<sup>324</sup>.

El segundo mandamiento del célebre “Código de la Alianza” judía reza, en efecto: “No te fabricarás dioses de fundición”<sup>325</sup>. Y, en cuanto a los árboles, los montes y los bosques, Sir James George Frazer, en *El folklore en el Antiguo Testamento* (1907-1918), recoge lo siguiente:

Según el profeta Jeremías (650-580 a.e.c.), en los tiempos de los jueces y los reyes, los israelitas se habían dado de nuevo a la idolatría y, en concreto, a la veneración de los altos, los bosques y los árboles:

sus hijos [de Israel] se acuerdan de sus altares y de su *asherim* [poste sagrado con o sin figura que representa a la diosa Asherah] junto a todo árbol verde y sobre los altos[...]. Y díjome Yahvé en tiempos del rey Josías: ‘Has visto lo que ha hecho la apostata Israel. Fuese sobre todo monte alto y bajo todo árbol frondoso, y allí fornicó [prostitución sagrada]. Y el profeta Ezequiel (545-570 a.e.c.), que afirma hablar en nombre de [Jahvé] Dios dice: ‘Pues cuando los introduje en la tierra que, alzando mi mano, había jurado darles, vieron cualquier colina elevada y cualquier árbol frondoso, ofrecieron allí sus sacrificios y entregaron allí su ofensiva ofrenda, y allí depositaron sus perfumes de suave olor y derramaron allí sus libaciones’. Y en el *Deuteronomio*, que está generalmente reconocido como la esencia de la ley judía, se prescribe la destrucción y extinción de cualquier manifestación o rastro de estas formas de idolatría con las siguientes palabras: ‘Debéis destruir por completo todos los lugares donde han dado culto a sus dioses los pueblos que vais a apropiaros: sobre las altas montañas, encima de las colinas y *bajo todo árbol frondoso*. Demoleréis sus altares, haréis pedazos sus *massebas*, destruiréis sus *asherim* y quemaréis al fuego las esculturas de sus dioses; así extirparéis su nombre de aquel

---

<sup>324</sup> Gonzalo FERNÁNDEZ (1981): “Destrucción de templos en la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología*, 59 (1981), p. 155, concluye en este estudio, pionero en España, que “la destrucción de templos fue obra fundamental de los obispos y de los monjes, quienes poseían el ejemplo bíblico de Elías y Eliseo ante los ídolos, consentidos por el poder imperial, que en limitadas ocasiones contuvo este celo destructor con fines estéticos”. Pedro CASTILLO MALDONADO (2007): “Intolerancia en el reino romano-visigodo de Toledo”, *Iru*, XVIII (2007), p. 284, dice que “El Estado visigodo no haría sino seguir un camino ya trazado por el Imperio cristiano, esto es, buscar la *uniformidad religiosa* mediante una trilogía de herejes, paganos y judíos”. Y Jean-Claude SCHMITT (2003): “Religión, folclore y sociedad en la sociedad medieval”, *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, Ed. Akal, p. 576, alude únicamente a que la intolerancia y represión consiguiente remite a “los fundamentos bíblicos romanos de la tradición clerical”. Pero no conservo anotación alguna sobre este punto en los restantes artículos consultados.

<sup>325</sup> FRAZER, J. G. (1981): *El folklore en el Antiguo Testamento*, p. 486.



lugar<sup>326</sup>.

Pero, al parecer, los seres humanos estamos hechos de tal manera que, como dijo un filósofo inglés, siguiendo a los griegos, “no ponemos límites a nuestras ilusiones porque no queremos poner límites a nuestras esperanzas”.<sup>327</sup> En consecuencia, las distintas creencias de naturaleza mitorreligiosas, al igual que tantas otras, se transmiten de una u otra forma, y con mayor o menor fidelidad e intensidad, de generación en generación, por encima y por debajo de toda suerte de prohibiciones. Piénsese, por ejemplo, en las festividades religiosas (actuales), con calendarios diferentes y disfuncionales, incluso en un mismo país, que apoyan por igual, aunque por distintas razones y con distintos fines, los sindicatos de trabajadores o de empresarios, los gobiernos de uno u otro signo y distintas iglesias u organizaciones religiosas. Piénsese, así mismo, en la propia forma de datar las eras (año en que estamos) de las diferentes culturas, en los nombres personales que usamos para distinguir un individuo de otro de una misma familia o apellido; o los de los meses del año, o en los días de la semana en inglés o en el resto de las lenguas europeas actuales, etc., etc.

Pero, si, en lo que se refiere a la península Ibérica, los modernos estudios de antropología social nos indican que siguen vigentes distintas formas, en ciudades y pueblos, entre más o menos gentes de toda condición y sexo, incluidas muchas personas que se suponen instruidos e incluso científicas (profesores, investigadores, etc.), las prácticas que prohibían las actas de los concilios franceses e hispanos, el *Sermón* de Martín de Braga u otras declaraciones del mismo tenor, la historia del pueblo de Israel, bastante más documentada que la de muchas otras naciones, nos ofrece de nuevo un ejemplo paradigmático, de importancia mundial, de la pervivencia hasta nuestros días de los cultos a los montes y a los árboles, más o menos transformados, que perseguían con saña criminal fanática, política y religiosa, “sus dioses” y sus profetas.

#### Funciones latentes, funciones manifiestas y sincretismos religiosos en torno a un árbol sagrado.

En el capítulo de su citado *Folklore* dedicado a “Las encinas y los terebintos sagrados”, Sir James George Frazer presenta un buen manojo de casos significativos, de distinta importancia, que aparecen en relatos documentados de viajeros del siglo XIX o

---

<sup>326</sup> *Íb.*, pp. 554-555.

<sup>327</sup> Nos gusta vivir en el mundo de la ilusión –dice el profesor Carlos García Gual, especialista en el mundo clásico. El mundo del placer puede entrar en contradicción con el mundo de la verdad. “El ser humano gusta mucho de las ilusiones y las fantasías”, mientras que “la verdad puede ser áspera y dura”. Pero, si no podemos distinguir entre *hechos* ciertos y falsos no somos libres. “Cuida, pues, de la libertad [aconsejaba John Dewey] y la verdad cuidará de ti misma. El conocimiento es libertad: El que no sabe es como el que no ve. He aquí dos sabios dichos populares. En el mismo sentido, el británico Cherscheston (1874-1936), estudioso del espiritismo y el ocultismo, mantenía que “si la literatura es un lujo, la ficción es una necesidad”. En otras palabras, abundan las personas “maduras” (?) que necesitan seguir creyendo que los regalos de Navidad los traen Papa Noel, los Reyes *Magos*, etc. O casos imposibles semejantes.

de las primeras décadas del siglo XX (e.c.), y, que, en razón de las circunstancias geográficas e históricas de la zona, implican a las tres religiones mosáicas (judaísmo, cristianismo e islamismo).

Las encinas son aún muy abundantes en varios lugares de Palestina. En la zona norte de este territorio, junto al lago Fiala, en las primeras décadas del siglo XX(e.c.) los campesinos sentían aún una “supersticiosa veneración” por las encinas. Según Thomson:

Se cree que estas encinas a cuya sombra nos sentamos están habitadas por duendes y otros espíritus. Casi todos los poblados de estos *uadi* [valles] y de las montañas próximas cuentan con uno o más de estos gruesos árboles, que son sagrados por aquella misma superstición. Se cree que muchos de los que existen en esta región son morada de ciertos espíritus llamados *Benat Yâkob*, es decir, hijas de Jacob [...]. Parece tratarse de restos de la antigua idolatría, que aunque eliminados formalmente por las severas leyes de Mahoma, no han podido ser nunca arrancados por completo de la mente de las gentes; sin duda los musulmanes [dice Thomson] son tan estúpidamente dados a tales supersticiones como cualquier otra clase de [*creyentes*] de los que forman la comunidad. Y sin duda se halla relacionada con esa creencia la costumbre de enterrar al pie de esos árboles a los santos y profetas de esas gentes<sup>328</sup>, y de levantar en esos lugares *muzars*, es decir, santuarios abovedados en su honor[...], [que nos recuerdan a los soberbios panteones de las actuales cementerios católicos].

En Bludan, barrio de veraneo de Damasco, capital de la Siria actual, se conservan las ruinas de un antiguo templo dedicado a Baal. Los vecinos del lugar “sienten aún veneración supersticiosa” por un bosquecillo de viejas encinas próximo a esas ruinas.

En el *wely* [ermita, capilla] Barado, próximo a Damasco, donde los musulmanes celebran aún ciertas ceremonias festivas de origen pagano [dice el mismo Thomson], he visitado dos encinares de hoja perenne que son ‘lugares para formular deseos’ para los campesinos[...]. En Beinu, en el norte de Siria, existe otro encinar sagrado. Entre los árboles se levanta una iglesia griega antigua[...]. En un pueblo turco, en el norte de Siria, se encuentra una gran encina, muy antigua, que es tenida por sagrada. La gente quema incienso ante ella y le trae ofrendas, exactamente como si se tratase de alguna capilla o lugar de oración [de las otras varias religiones]. No existe tumba alguna de santo en los alrededores, sino que *el pueblo en general rinde culto al árbol mismo*<sup>329</sup>.

En parajes singulares, en particular en torno a pozos o fuentes, en cerros o explanadas, es frecuente en toda Siria, al igual que sucede en España en muchas ermitas o santuarios, encontrarse con árboles, aislados o en grupo, venerados junto a eremitorios, “capillas de blanca cúpula” en las que se supone que ha sido enterrado algún santo o alguna parte de sus reliquias.

<sup>328</sup> La costumbre de enterrar a guerreros, santones o profetas bajo los árboles sagrados es también conocida en la India, de donde podría proceder. Véase LOTI, P.: *L'Inde sans les anglais*, citado por GINER DE LOS RÍOS, Gloria (1936): *Lecturas geográficas*, p. 250.

<sup>329</sup> FRAZER, I. G. (1981): *El folklore en el Antiguo Testamento*, pp. 344-345.

Pero nadie sabe [continúa el mismo Tomson] cuándo se transformaron en lugares dedicados al culto, ni quién los transformó, ni que motivos existieron para la transformación. Muchos se hallan dedicados a los patriarcas y a los profetas, algunos a Jesús y a los apóstoles; otros llevan el nombre de héroes tradicionales y otros más honran a lo que parece personas, lugares y acontecimientos de interés únicamente local. Muchos de esos ‘lugares altos’ provienen probablemente de edades remotas, y han llegado hasta nosotros en su estado original a través de todos los cambios de dinastías y de religiones que han tenido lugar en su alrededor a lo largo de los siglos. Es cosa que resulta fácil de creer, pues algunos de ellos son en la actualidad objeto de visita de las comunidades más antiguas de la región, comunidades opuestas unas a otras: árabes del desierto, mahometanos, drusos, cristianos e incluso judíos<sup>330</sup>.

Otro viajero que recorrió la región Palestina en la misma época, el capitán Conder, nos ofrece una panorámica religiosa parecida, dice Frazer. A pesar de lo que se lee en el *Deuteronomio* (XXI.2), los judíos no siempre consiguieron arrasar sin dejar rastro todos los “lugares” santos de los cananeos:

Lo mismo que sucedía en [los supuestos] tiempos de Moisés [escribe Conder], sucede en la actualidad: por lo general los *mukâm* [capilla, cúpula] se hallan en lugares destacados[...]. A la sombra de las ramas frondosas de la encina o el terebinto, al lado de una palmera solitaria, o entre los viejos árboles del loto que crecen alrededor de una fuente[...]. Siempre se consideran sagrados los árboles que crecen junto a los *mukâm*, y las ramas que se desprenden de ellos son conservadas en el interior del sagrado recinto[...]. Esos *mukâm* representan *la verdadera religión* de los campesinos. Es un lugar sagrado, puesto que se trata de un sitio en el que ‘ha estado’ en alguna ocasión algún santo, según se cree, o que ha sido consagrado como consecuencia de alguna relación posterior con la historia del personaje reverenciado<sup>331</sup>.

Por estos ejemplos, entre otros muchos, comenta Frazer, podemos ver que:

el culto en los lugares altos y bajo los verdes árboles, contra el que tronaron los profetas hace miles de años y fue prohibido por los reyes *piadosos* [¿?] de aquellas mismas épocas, *persiste aún en nuestros días*, a lo que parece, a despecho de todos los esfuerzos realizados para erradicarlo. Para que se vea lo poco que influyen sobre unos campesinos ignorantes [continúa Frazer] la caída de los imperios y las revoluciones morales y espirituales que cambian la faz del mundo civilizado<sup>332</sup>.

Pero este fenómeno, añadido yo, esta muy lejos de ser exclusivo del socorrido tópico o recurso a “los campesinos ignorantes”. Cualquier persona con tiempo y dinero suficiente para viajar en vacaciones por otros países, con distintas culturas, podrá ver por sí misma que ocurre *lo mismo* en el ámbito de las culturas y naciones más desarrolladas del mundo actual y, en concreto, en “los lugares” elegidos por los asesores de *marketing* de *Su Santidad* el Papa de Roma para dirigirse a las multitudes en las prósperas ciudades de Europa Occidental. Lugares que, después de la visita se siguen explotando con éxito, en términos económicos y políticos, además de con fines religiosos. Y, por otro lado, este fenómeno social se ha dado y se da por igual a lo largo

---

<sup>330</sup> *Íb.*, p. 435.

<sup>331</sup> *Íb.*, p. 438.

<sup>332</sup> *Íb.*, p. 439.

de la historia, como cualquiera puede observar, en el marco de las culturas judías, cristianas y musulmanas. Veamos, siguiendo a Frazer, algunos casos concretos más.

En el norte de Palestina, ‘en la cumbre de *yebel Osh’a*, el más alto de los montes de Galaad, se puede contemplar la supuesta tumba del profeta [judío] Oseas [722 a.e.c.], sobre la que extiende sus ramas una encina magnífica de hojas perennes. La tumba es objeto de veneración para musulmanes, cristianos y judíos, indistintamente. La gente solía acudir en peregrinación al *lugar*, y una vez en él *ofrecía sacrificios*, recitaba sus oraciones y se regalaba con un festín<sup>333</sup>.

Obsérvese que, *mutatis mutandis*, es lo mismo que sucede aún en todos y cada uno de los centros de peregrinación de Asia, Europa y la América católica, así como en las romerías y en las desdibujadas fiestas locales de cualquier región o pueblo de la España actual.

El panorama que se divisa desde lo alto [continúa Frazer] es tenido por el más hermoso de toda Palestina, y le gana en belleza aunque no en amplitud, a otro más famoso, el contemplado desde la cima del monte Nebo; desde lo alto de ese monte [se supone que] contempló Moisés, poco antes de su muerte, toda la Tierra prometida<sup>334</sup>.

Repárese en la importancia del paisaje, es decir, del *lugar*, del espectáculo o belleza natural en la ubicación de los santuarios, a lo largo de la historia, en las diferentes partes y culturas del mundo. Ofrezco, pues, la idea, sobre la que volveré más adelante, a quienes han dado en escribir una y otra vez, en las últimas décadas, que el “sentimiento de la naturaleza” y la “valoración del paisaje” comienzan en el mundo no con lo que sabemos por Charles Darwin (1871) sobre *El origen del hombre*, o por la historia antigua de Mesopotamia, etc., sino con los cuadros de ciertos pintores del Renacimiento europeo<sup>335</sup>.

La supuesta tumba de Abel, el hijo del mítico Adán, en el Líbano, “en lo alto de una roca, al lado del río Abana”, está también rodeado de encinas venerables. Por otra parte, al margen de capillas o tumbas de los santos, otros “árboles sagrados se hallan cubiertos de jirones de tela ofrecidos por los ignorantes campesinos”. Tal es el caso de la “encina de Abraham”, en Seilun, antiguo Shiloh, donde se encuentra uno de esos comunes “árboles habitados”, donde, al igual que se ve en las rutas turísticas por la India o en el Tibet, los campesinos “cuelgan pedazos de sus ropas para ganarse la voluntad de los seres misteriosos” que se supone residen en el árbol<sup>336</sup>.

El canónigo Tristram, que estuvo varios años en Palestina, cuenta a su vez que:

---

<sup>333</sup> *Íb.* p. 439.

<sup>334</sup> *Íb.*, pp. 439-440.

<sup>335</sup> Véanse, aquí, las referencia al respecto que incluyo en “BIBLIOGRAFÍA”.

<sup>336</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, p. 440.

muchos terebintos siguen siendo aún en nuestros días objeto de adoración [en su zona]. Y los jeques beduinos prefieren que los entierren al pie de un árbol solitario. Los que viajan a Oriente [dice el canónigo] recordarán ‘la Madre de los jirones de tela’, al borde del desierto, terebinto cubierto de arriba abajo con las *ofrendas votivas* [al igual que en los templos griegos y romanos y en muchas iglesias católicas españolas] de la superstición o el afecto. En Moab [continúa Tristram], “los árboles sagrados –el roble, la encina, el terebinto, el olivo, la especie particular no tiene importancia– pueden aparecer o bien aislados o bien junto a un santuario, junto a una fuente o en la cima de un monte”. Según toma del poeta Janseen, en el mismo Moab, “entre las ruinas de una fortaleza romana llamada Rumeileh, [...] crece un verdeante terebinto del que ningún árabe se atrevería a cortar una rama, por temor a que le castigase inmediatamente *el espíritu del santo que tiene su morada en el árbol...*”

Al preguntarles si el santo vivía en el árbol, unos árabes respondieron que era su espíritu el que daba al árbol su vigor y lozanía, mientras que otros dijeron que el espíritu moraba a la sombra de las ramas; pero en general sus ideas acerca de la cuestión resultaban imprecisas, y sólo en una cosa estuvieron de acuerdo, a saber, en decir que ‘sólo Dios lo sabe’”. Pero, cuando el espíritu del árbol se aparece en sueños y pide alguna ofrenda o sacrificio, “siempre se le obedece”<sup>337</sup>.

En estos casos, comenta Frazer, “el santo del árbol es probablemente nada más y nada menos que un antiguo espíritu de los árboles pagano, que ha conseguido sobrevivir, bajo una forma escasamente disfrazada, al paso de los siglos de predominio cristiano y mahometano”<sup>338</sup>.

Pero esta suerte de prácticas religiosas está muy lejos de ser exclusiva de estos tiempos, en el ámbito de dichas religiones, pues, según hemos visto ya con motivo del culto a Asherah, sabemos por la *Biblioteca* canónica judía que “los hebreos idólatras de la antigüedad rendían culto a las encinas”. Y, hasta tal punto, que practicaban la prostitución, “sagrada” y común, a la sombra de ellas. El profeta Oseas (722 a.e.c.) denuncia estos hechos con las siguientes palabras del dios Yahvé:

sobre la cima de los montes sacrifican, y sobre las colinas queman ofrendas, bajo la encina, el álamo o el terebinto, porque es grata su sombra<sup>339</sup>. Por eso se prostituyen vuestras hijas y vuestras nueras cometen adulterio. No castigaré a vuestras hijas porque se prostituyan ni a

<sup>337</sup> Compárese esta versión concreta con la teoría animista del árbol ofrecida por TYLOR, E. B. (1875): *Cultura primitiva, II*, ed. esp. 1981, pp. 281-288, que he reproducido aquí, en síntesis, en las páginas precedentes. Y, en cuanto a los enterramientos: el jacarandoso gallego premio Nobel de Literatura Camilo José de Cela dispuso también, entre otras cosas, que se le sepultase (2003) bajo cierto olivo centenario en su pueblo natal: Padrón (*Iria Flavia*), Pontevedra.

<sup>338</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, p. 443.

<sup>339</sup> Al parecer, esta afición de los israelitas a los altos, los árboles y los montes, que ha llegado hasta nuestros días, se conservaba en Palestina a finales del siglo IV de la e.c. Comentando el llamado ‘*Viaje de Eteria*’ (conocido por un manuscrito truncado de finales del s. XI), escribe Émile MÂLE (1950): *La fin du paganisme en Gaule*, p. 85: “Se trata de un curioso fenómeno, las iglesias de Palestina están junto a una tumba, una fuente, una marca [huella, mojón, etc.] o un árbol sagrado. Los ejemplos abundan”.

vuestras nueras porque cometan adulterio, por cuanto ellos mismos [los hombres] se apartan con ramera, y con las hieródulas ofrecen sacrificios<sup>340</sup>.

Por su parte, los profetas Isaías (681 a.e.c.) y Ezequiel (595-570 a.e.c.), denuncian igualmente el culto a los altos, los árboles y las arboledas sagradas. “Os sonrojaréis, pues, de los grandes árboles en que os deleitasteis, y os abochornaréis de los huertos que elegisteis” —dice Isaías.

En realidad, en las relaciones de los hebreos con los árboles sagrados reflejadas en la *Biblioteca* canónica hebrea pueden distinguirse, según Frazer, dos grandes fases: Una época en que, como acabamos de ver, las denuncian los profetas como culto pagano, y un período anterior, ampliamente documentado, en el que:

las encinas y los terebintos desempeñaban un papel importante en la religión popular, y que el mismo Jehová se hallaba íntimamente asociado con ellas. En todo caso, resulta notable la frecuencia con que se nos dice que Dios o sus ángeles se han manifestado a los antiguos héroes o patriarcas [de Israel] bajo las ramas de una encina o de un terebinto. Así, la primera aparición de que tengamos noticia, la de Jehová a Abraham, tuvo lugar junto a la encina o terebinto oracular de Sikém, y en el mismo lugar erigió Abraham un altar a la divinidad. Se nos dice también que Abraham vivió junto a los terebintos o encinas de Mamré, en Hebrón, y que también allí levantó un altar al Señor. Y fue precisamente en ese mismo lugar donde[...] se le apareció Jehová bajo la apariencia de tres hombres [para anunciarle un hijo] y allí, a la sombra de aquellos árboles, la divinidad [hebrea] compartió la leche, el requesón y la carne que le ofreció el hospitalario patriarca<sup>341</sup>.

Al parecer, los árboles sagrados abundaron en Israel. Se decía, así, que los huesos del rey Saúl y sus hijos estaban enterrados bajo la encina de Yabés, que Débora, la nodriza de Rebeca, yacía bajo la “encina del llanto”, que el futuro rey Samuel se había encontrado con tres hombres (ángeles), que le anunciaron su coronación, bajo la encina de Tabor, etc., etc. Pero las encinas o terebintos “más sagrados” fueron siempre la de Sikém y la de Mamré.

El valle de Sikém, “uno de los parajes más hermosos de toda Palestina”, parece haber sido, “desde muy antiguo, un centro importante de culto a los árboles[...]. Y, así, Jacob tomó los ídolos o ‘dioses extraños’ de su casa[...] y los enterró bajo la encina de Sikém” [...]. Josué puso allí mismo un mojón juradero, “los hombres de la ciudad proclamaron rey a Abimelek”, etc., etc. Los nombres bajo los que se conocía este árbol, a saber, “encina del rey”, “encina de los augures...”, etc., nos ilustran bastante bien sobre su significación mágica-sagrada. Según Eustacio de Antioquía (323-331 e.c.), “el árbol sagrado de Sikém era un terebinto” [pistacho] y, “en su tiempo, la gente de los alrededores aún lo veneraba”<sup>342</sup>.

<sup>340</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, p. 445.

<sup>341</sup> *Íb.*, p. 446-447.

<sup>342</sup> *Íb.*, p. 447.

Ahora bien, el árbol sagrado más famoso de la antigua Palestina era, “a lo que parece”, la encina de Mamré. Allí, según reza el mito, en el paraje llamado “El Terebinto”, se había aparecido el dios de Israel a su patriarca Abraham para fundar, con el ya citado anuncio de un hijo de su esposa, la octogenaria Sara, la nación de Israel. Y allí había sucumbido esa misma nación, en el año 119 de la e.c., a manos de los romanos.

El historiador judeoromano Flavio Josefo (93-94 e.c.) refiere que, en su tiempo, se decía, entre los hebreos, que el árbol de Mamré estaba en ese lugar *desde “la misma creación del mundo”*. Por su parte, Sozómeno, historiador religioso del siglo IV e.c., nos ha dejado una descripción de las fiestas, ferias y romerías, que, al igual que en distintos santuarios de la Europa católica de nuestros días o en otras partes del mundo, Asia, por ejemplo, se celebraban allí en su época. El extracto de su relato, en síntesis muy apretada, dice así:

Allí se sigue celebrando todos los años durante el verano un festival famoso, al que acuden las gentes de los alrededores, así como los habitantes de los lugares más remotos de toda Palestina, además de los fenicios y los árabes. También se congregan en el lugar muchos comerciantes que compran y venden, pues todo el mundo despliega sus mejores galas con ocasión de la fiesta. Los judíos le conceden gran importancia porque se enorgullecen de tener al patriarca Abraham como fundador del pueblo de Israel; los griegos lo hacen por razón de la visita de los ángeles, y los cristianos también, porque [aprovechan el relato para meter de matute que] allí se le apareció al piadoso patriarca, junto con los [tres] ángeles, aquel [Jesucristo] que andando el tiempo se hizo hombre a través de la Virgen para salvación de toda la humanidad. Cada uno, de acuerdo con sus creencias, honra el lugar; unos oran ante el Dios de todo lo creado; otros invocan a los ángeles y hacen libaciones de vino, o queman incienso, u ofrecen en sacrificio un buey, una cabra, una oveja o un gallo. Pues todos han cuidado durante el año un animal escogido[...]. Las mujeres no dejan de embellecerse y adornar sus personas con el mismo cuidado, como en ocasión de una gran fiesta, y se muestran sin recato en público<sup>343</sup>.

Pero si el relato de Sozómeno nos proporciona un ejemplo palmario de sincretismo y convivencia religiosa “democrática” en torno a la tradición de la encina y el pozo de Abraham, la carta del emperador Constantino al obispo Eusebio de Cesárea nos ilustra a las mil maravillas, con independencia de que sea o no auténtica, sobre como se ha producido, al menos a lo largo de la historia europea y americana, la transformación de muchos santuarios Antiguos, incluidos los prehistóricos, y en particular los arbóreos, en iglesias cristianas:

*Se dice* que el lugar llamado ‘la encina de Mamré’ [escribe el dudoso Eusebio], lugar en el que Abraham tuvo supuestamente su morada ha sido contaminado de varias maneras por ciertas personas supersticiosas; pues se ha dado noticia de que en él han levantado los más condenables ídolos, que se ha erigido allí mismo un altar antiguo y que son ofrecidos constantemente sacrificios impuros. Por tanto, teniendo en cuenta que todo eso resulta extraño para los tiempos que corremos [¿?] e indigno de la santidad del lugar, quiero que sepa Vuestra Gracia [voecencia] que he escrito al noble conde Acacio, amigo mío y persona apropiada, y le he ordenado que sin más tardanza haga *entregar al fuego los ídolos* que fuesen encontrados en el

<sup>343</sup> *Íb.*, p. 450-451. Escriben también Sozomeno y Sozomenos.

lugar arriba mencionado, y que su altar sea derribado; y que todo aquel que después de este decreto osare cometer cualquier acto impío en aquellos parajes sea reo del correspondiente castigo. Hemos dado órdenes para *que el lugar sea realizado con la construcción de una basilica [cristiana], que lo purificará y hará que se transforme* en centro de reunión para las personas piadosas<sup>344</sup>.

Al parecer, los españoles siguieron esta misma política a menudo, más de mil años después, en la conquista de América. Gonzalo de Balsalobre (1665) cuenta que, como conclusión de un proceso judicial contra Diego Luis y un centenar de correligionarios más que se reunían clandestinamente para rezar, transmitir sus creencias y pasarse manuscritos con los ritos correspondientes, el obispo de Oaxaca, Diego de Hevia, decretó que, en el cerro de Quijaxila,

donde concurren los indios para ejecutar sus idolatrías, y sacrificar a los Dioses de su Gentilidad, se haga una Hermita, en cuyo Altar se pongan tres Cruces, y se celebre Misa en ella con toda solemnidad dedicándola a la invención de la Cruz, y bendiciendo aquel sitio, y erigiéndolo en Cimiterio<sup>345</sup>.

#### Del exterminio criminal al exterminio sincrético del árbol sagrado.

Entre los siglos VII y IX de la e.c., la expansión del cristianismo en el norte de Europa fue bastante dificultosa. Abundaron los procesos de avance y retroceso, costó muchísimas vidas humanas, y, en lo que se refiere a nuestro tema, la destrucción, como ya advirtiera Jacob Grimm en 1835, de innumerables bosques y árboles sagrados.

Vemos, pues, a todos los maestros del cristianismo ansiosos por lanzar el hacha sobre los árboles sagrados de los paganos, y por prender fuego a sus templos<sup>346</sup>. ‘Con el cristianismo [remacha el cuáquero Tylor], sobreviene una cruzada contra los árboles y los bosques sagrados’<sup>347</sup>.

No obstante, a finales del siglo VI, el papa Gregorio Magno (590-604), amigo personal en Constantinopla de los hermanos visigodos Leandro e Isidoro de Sevilla, convencido de que era inútil e incluso perjudicial seguir destruyendo los santuarios antiguos (imágenes, templos, lugares naturales de culto, árboles, etc.), optó por reconvertirlos en cristianos mediante obras de reparación adecuadas y ciertos ritos mágico-religiosos bien conocido: inserción de la cruz (pieza, relieve, dibujo, pintura o simple trazado simbólico en el aire) o de reliquias de mártires, sal, agua bendita y

<sup>344</sup> *Íb.*, p. 450. En cuanto a la fiabilidad de los relatos del historiador de la Iglesia, Eusebio, parece oportuno recordar que, según el prestigioso Jacob BURCKHARDT (1853), *La época de Constantino el Grande* (México, 1945, pp. 294-295), es “el historiador más mendaz en toda la Antigüedad”. BUENACASA PÉREZ, Carles (1997): “La decadencia y cristianización de los templos...”, *Polis*, 9 (1997), pp. 27 a 29.

<sup>345</sup> BALSALOBRE, Gonzalo de (1665): *Relación auténtica de las idolatrías [...] de Oaxaca*, Barcelona, 2011, pp. 33, 35 y otras.

<sup>346</sup> GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology*, London, 1880, pp. 72-86 y 1309-1313.

<sup>347</sup> TYLOR, E. B. (1875): *Cultura primitiva, t. II*, ed. esp. 1981, pp. 293,



algunas oraciones litúrgicas que, según los actores y creyentes en dichos ritos, consiguen ahuyentar del lugar al Diablo o a las divinidades paganas precedentes<sup>348</sup>.

En una carta dirigida al obispo Severo de Marsella (Francia), Gregorio le reprocha haber ido demasiado lejos en la persecución de los otros credos, a la vez que le exhorta a seguir la nueva política:

Alabamos el celo [dice el papa Magno en esta versión] que habéis mostrado rompiendo las imágenes, y aplaudimos el que hayáis arrojado del templo los ídolos fabricados por la mano de los hombres, toda vez que usurpan la *adoración* debida únicamente a la Divinidad. Esto *no obstante*, vuestro ardor os ha impulsado harto lejos; vos, con algunas mutaciones, *debíais transformar los ídolos en imágenes de nuestros mártires*, y conservarlos en nuestros templos, porque es de saber que es muy permitido colocar cuadros en las iglesias a fin de que la gente sencilla conozca los divinos misterios de una religión, que no puede estudiar en los libros<sup>349</sup>.

Los misioneros de Gregorio en Inglaterra, escribe G. Castella (1970) en su *Historia de los papas*, “fueron pacientes y prudentes, [...] y se guardaron de enfrentarse con prejuicios[...]. Era el primer esbozo de métodos misioneros de adaptación y acomodación[...], que contaría con un éxito inmenso en los siglos posteriores”<sup>350</sup>.

Se conocen varios ejemplos concretos de estos esfuerzos de la Iglesia para distraer los viejos sentimientos y creencias “paganas”. Así, por ejemplo, en Lehnin, cerca de Brandenburgo, existe aún una antigua iglesia de peregrinación, que “fue construida sobre un tronco de roble, y el tocón de ese roble está aún delante del altar”<sup>351</sup>.

Pero, al parecer, donde triunfó ampliamente la nueva política papal fue en el N. O. de la Francia actual y en las Islas Británicas:

Los misioneros británicos en su conjunto [escribe J. H. Wilks] simpatizaron con los bosques y árboles solitarios asociados con las religiones paganas y su concepción [metafórica] del ‘Árbol de la Vida’ fue acomodada a la nueva teología. Ciertamente, se fundaron a propósito iglesias y monasterios junto a los bosques sagrados, y los clérigos de la nueva religión se ocuparon de preservar sus árboles. San Agustín de Canterbury, el primer obispo de esta sede, enviado por el papa Gregorio en 597 para convertir a los británicos al cristianismo, dejó a su celoso paso un buen número de lugares de predicación que identificaba con árboles o plantando árboles conmemorativos para sus convertidos, en especial en el West Midlands.

<sup>348</sup> MARCOS, Mar (2008): “Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos...”, *Bandue*, 2 (2008), pp. 126 y 228: “No existió tampoco una forma única de proceder a la de sacralización de los espacios sagrados paganos” (p. 128). Pero se conservan los libros con las fórmulas y rituales al efecto.

<sup>349</sup> *Vid.* otras versiones algo distintas de la misma carta, con sus correspondientes referencias, en mi *Carlomagno, Asturias y España*, p. 56.

<sup>350</sup> CASTELLA, G. (1980): *Historia de los papas*, p. 74.

<sup>351</sup> LECHLER, Robert (1937): “The Tree of Life”, *Ars Islamica*, IV (1937), p. 398.

Hay pocas dudas de que el árbol era un púlpito efectivo. Agustín no menosprecia el culto a la naturaleza de sus oyentes. Más bien fundía con sutileza sus enseñanzas y las prácticas de la nueva religión con creencias no enteramente distintas en muchos aspectos<sup>352</sup>.

Y Robert Bevan-Jones (2004) dice, por su parte, que los santos de la Edad Oscura, los míticos primeros *santos* prenormandos, que surgieron en Normandía, Bretaña, Gales, Irlanda, etc., vivían en celdas, cuevas o eremitorios, que muchas veces, según tradiciones reales o inventadas que han llegado hasta nosotros, eran los troncos huecos de árboles considerados sagrados. Algunos de estos árboles, grandes robles, hayas o, sobre todo, tejos, se conservan aún en nuestros días transformados en ermitas, capillas, motivos turísticos, etc. Tal es el caso en La Haye de Routot (Normandía), en Discoed (Gales), en La Haye-Pesnil, en Estrý, en St. Ursin de la Mancha, todos ellos también en Normandía.

En algunos casos, la poderosa iglesia anglosaxona se deshizo de esos árboles o eremitorios, a veces abandonados, para sustituirlos por nuevas “celdas de los primeros santos” provistas de fuente, nuevo tejo y otros acondicionamientos.

Las leyes del rey cristiano Hymed Dda [escribe este autor] muestran que en el año 950 se puso extremo cuidado en proteger los tejos ‘asociados a santos’. Estos tejos eran muy probablemente los tejos de los ‘primeros santos galeses’; es decir que, en 950, dos centurias después, sus tejos eran aún reverenciados y protegidos por la fuerza de la ley, más poderosa que la moderna ‘Tree Preservation Order’ [Orden para la conservación de los árboles] [...]. Donde las últimas iglesias normandas prosperaron, los tejos permanecen<sup>353</sup>.

Sin embargo, en el mundo germánico, donde, al parecer, el culto a los bosques y a los árboles era muy profundo y estaba más extendido<sup>354</sup>, los resultados de los misioneros cristianos, según se ha visto en las páginas anteriores, no fueron tan rápidos ni tan favorable. En 722, el papa Gregorio II (715-731) envió al misionero inglés Winfrid (Bonifacio), que acababa de ser nombrado obispo, a tierras sajonas. Según la *Fredegarii Continuationis*, dieciséis años después, en 738, Carlos Martell “convertía” al cristianismo a los sajones, pero sólo de momento, tras una guerra brutal y, según reconoce esta crónica, “con un espantoso derramamiento de sangre”.

En 754, al principio del largo reinado de Carlomagno (742-748-814), este mismo Bonifacio, monje, misionero, legado del Papa, arzobispo, etc., olvidándose de lo que había aconsejado Gregorio I, decidió emplear a fondo el terror contra aquellos

<sup>352</sup> WILKS, J. H. (1972): *Trees of the British Isles*, Essex, 1972, p. 111. ABELLA, Ignacio (2009): *La cultura del tejo*, Valladolid, 2009, donde podrán verse fotos de varios de los casos mencionados.

<sup>353</sup> BEBAN-JONES, Robert (2002): *The Ancient Yew*, Oxford, 2004, pp. 31-33.

<sup>354</sup> Wilhelm MANNHARDT (1870), reputado como un digno precursor de J. G. FRAZER, citado muchas veces con grandes elogios por A. de GUBERNATIS, J. H. PHILPOT, etc., publicó en dicha fecha en alemán un libro sobre “El culto al árbol en las tribus germánicas y en las tribus vecinas. Estudios mitológicos”, que, al parecer, no ha sido aún traducido a ninguna de las otras cinco grandes lenguas de Europa Occidental.

“salvajes”, que, según él, “vivían como bestias” a causa de la idolatría. Destruyó numerosos árboles y bosques sagrados, y, en concreto el *Irminsul* de Geismar, barrio de la actual ciudad de Fritzlar (Hesse, Alemania), al parecer un grandísimo tejo milenario, que estaba considerado como el árbol sagrado por excelencia de los germanos. Y, no contento con eso, incurrió en el escarnio, al modo israelita del “piadoso” rey Josías, de “utilizar su madera para construir allí mismo una capilla dedicada a San Pedro”<sup>355</sup>. La reacción de los así humillados en su religión y creencias no se hizo esperar: los frisones de Dokkum asesinaron a Bonifacio. A continuación, el asesinato de Bonifacio fue a su vez vengado por los ejércitos cristianos francos, que represaliaron sin piedad a los frisones<sup>356</sup>.

Y cabe decir lo mismo, en mi opinión, del relato sobre el árbol sagrado anejo al templo destruido por Martín:

XIII.1.- Del mismo modo en otra ocasión, en cierta aldea destruyo un templo muy antiguo y estaba intentando talar un pino que estaba próximo al santuario. Entonces los sacerdotes de aquel lugar y la muchedumbre de paganos intentaron oponerse. 2.- Estas mismas gentes, que por la voluntad del Señor no se habían opuesto a la destrucción del templo, no permitían que fuese cortado el árbol. El se esforzaba por advertirles que no había nada de religioso en un tronco; les decía que mejor les sería servir al Dios a quien él servía; que era necesario cortar aquel árbol porque estaba consagrado a un demonio [...]. Cuando ya el pino, quebrándose, iba a desplomarse sobre él, elevó su mano en dirección al árbol y le opuso la señal de la cruz. Entonces –impulsado hacia atrás como si fuese un torbellino– el pino se abatió [milagrosamente] hacia la parte opuesta de tal forma que casi arrolló a los campesinos [que desafiaban sus poderes] que se habían colocado en lugar seguro [...]. 9.- En el mismo lugar en

---

<sup>355</sup> CASTELLA, Gaston (1970): *Historia de los papas*, p. 88. GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology*, ed. 1888, s.v. *Irminsul*, pp. 101, 105-119, 351-362, 799. LECHLER, Robert (1937): “The Tree of Life”, *Ars Islamica*, IV (1937), p. 398. No le han faltado imitadores. J. H. PHILPOT (1897): *The Sacred Tree*, p. 14, cuenta así, citando a CONWAY, M. D. (1879): *Demonology and Devil-Lore*, v. I, p. 299, que: “En la India, donde prevalece ampliamente la veneración del árbol [...], en el monte Travancore existía hasta hace muy poco un antiguo árbol que era considerado por los nativos como altar o residencia de una poderosa deidad. Se le ofrecían sacrificios y se predicaban sermones [cristianos] delante de él. Servía, incluso, como catedral del distrito. Pero, finalmente, ante el horror de sus adoradores, un misionero inglés ordenó cortarle y usar su madera en la construcción de una capilla sobre sus cimientos”.

<sup>356</sup> La hagiografía del santo mantiene, además, a modo de propaganda política, que los descendientes de los frisios que mataron a Bonifacio nacen con rabo demoníaco. Un rabo que, en este caso, es simbólico, no real, pero tal vez peor que si fuese natural, puesto que es una suerte de coleta visible: “*Es cosa cierta* [dice el jesuita Martín del Río hacia 1600] que a veces nacen monstruos por castigo de Dios. Buen ejemplo fue el castigo de los frisios dokumenses por el asesinato a su obispo San Bonifacio y sus compañeros. Como dice el Kempense: ‘Dios vengó en los hijos de los hijos la muerte indigna de estos santos. Entre los descendientes de aquellos criminales es frecuente hoy en día encontrar individuos con una mecha de pelo craso y blancuzco en el cogote a manera de cola de algún animal. Con razón dirás aquello de que paga la descendencia todavía lo que hicieron sus abuelos [pecado original]’”. (MARTÍN DEL RÍO: *Magia demoníaca*, Madrid, 1991, pp. 310-311).

que destruía templos paganos construía inmediatamente iglesias o monasterios<sup>357</sup>.

No era, desde luego, la primera vez que les sucedía algo semejante a los obispos “misioneros”. Había algunos precedentes conocidos. Según las fuentes cristianas, pueden citarse, al menos, los siguientes:

A mediados del siglo IV el obispo arriano Jorge de Alejandría fue también linchado por sus conciudadanos:

Los cristianos pasearon las calaveras [para la adivinación encontradas en el *adyton* del Mirtreo] a través de la ciudad en una especie de procesión triunfal. Entonces, los paganos de Alejandría, no pudiendo tolerar el carácter insultante de esos actos, provocaron un enorme tumulto y atacaron a los cristianos con todo tipo de armas; como consecuencia de ello se

---

<sup>357</sup> *Vida de San Martín obispo*, escrita por su discípulo Sulpicio SEVERO en propia vida del santo. Trad. de GARCÍA MASEGOSA, Antonio (1994): *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*, Ourense, 1994, p. 36-37. Buenaventura HOSPITAL, O.S.A. (1961), *Vida de San Martín*, Lima, 1961, p. 45, pone “caporales de aquel lugar”, en vez de “sacerdotes”. Del citado estudio de É. MÂLE (1950) se desprende que Martín y sus frailes anduvieron destruyendo templos paganos, al modo de los monjes fanatizados en Oriente. Y por consiguiente árboles sagrados, por todo el territorio de la Francia actual, “No hay apenas provincia donde no se haya encontrado bajo una iglesia antigua los restos de un templo pagano” (pp. 40 y 327). No es arriesgado, por tanto, suponer que sus seguidores en Hispania harían algo muy semejante. El culto a este San Martín estuvo muy extendido en Europa, en particular en Francia (más de cuatrocientos municipios y unas cuatro mil parroquias llevan aún su nombre), en Italia y en el Norte de Hispania. Se potenció, sobre todo, en la época carolingia y en tiempos de las cruzadas. Más de un millón de personas usan hoy en día en España esta onomástica como nombre de pila o apellido. Desde las perspectivas arqueológica y documental, los casos estratégicos a investigar son, pues, los lugares donde se construyeron iglesias, ermitas o capillas con esta advocación en los años de Martín o en el medio siglo siguiente. En especial los lugares que dicen conservar un trocito (*capilla*) de la mítica capa del santo. Pero hay que tener además en cuenta, como advierte el mismo MÂLE, que en algunos casos se esquilmaron incluso los cimientos, y, por otro lado, que es frecuente que haya habido uno o más edificios intermedios entre un posible templo pagano y la ermita o iglesia románica o posterior que, en su caso, le sustituyó. Más difícil es aún el rastreo por medios arqueológicos de los posibles árboles sagrados, sean exentos o anejos a tales templos. Sobre las distintas suertes de jardines de la antigua Grecia (Academia de Platón, Lykeion de Aristóteles, Kynosargar, etc.), concluye Karl REBER (“Kepos”, *Jardines Angiques*, 2010, p. 19): “Sabemos perfectamente que existieron, pero las excavaciones arqueológicas no han podido aún mostrarlos, nuestros conocimientos se limitan, pues, a las fuentes escritas”. No obstante, a efectos de investigaciones concretas, cabe señalar aquí, por si concurrieran otros indicios, que el *Gran Atlas de carreteras de España y Portugal. Escala 1:300.000* (1987), Plaza y Janés, registra en su índice más de cien veces el topónimo San Martín o equivalentes, casi todos ellos en la mitad Norte de la Península, y que el *Diccionario Geográfico* [...] de Pascual MADOZ (1845) incluye más de ciento veinticinco casos. Por su parte, Enrique MOREU REY (1964): *San Martín de Tours. Su devoción en Cataluña, según la toponimia, la antroponimia, el folklore, etc. Resumen de [su] tesis*, Barcelona, 1967, cartografió para los siglos IX al XI, cuatrocientos puntos de devoción en la *Catalunya Vella* (pirenaica o carolingia) y sesenta en la Nova (resto). Pero como bien advierte este autor, para interpretar correctamente los datos toponímicos, sobre todo con fines arqueológicos, hay que proceder antes a rigurosos cribados y pacientes decantaciones (pp. 12-14). Véase también MAESTRO GONZÁLEZ, Encarnación (1960): “San Martín en la toponimia navarro-aragonesa”, *R.C.S. del I.E. Altoaragoneses*, 44 (1960), pp. 311-318, que menciona 50 supuestos, sin fechar, el “64 por cien en la zona pirenaica” (p. 314). En el N.O. de la Península algunos casos remiten al Dumiense.

produjeron numerosos heridos y muertos de toda índole y edad. El obispo fue [a su vez, escarnecido y alevosamente] linchado [según refiere el historiador Sócrates]<sup>358</sup>.

Por los mismos años, el diácono Cirilo destruyó muchas imágenes de “ídolos” en Heliópolis, Fenicia, y lo mismo hizo otro clérigo en Gaza, Palestina, por lo que fueron igualmente asesinados<sup>359</sup>. A su vez, Marcelo, obispo de Agapea, Siria, fue asesinado hacia el año 386 mientras supervisaba a distancia la destrucción de los templos paganos, “que el mismo había ordenado en vista de que no renunciaban a su religión tradicional”<sup>360</sup>.

San Martín de Tours (Panonia, Hungría, 316-Candes, Francia, 397) es famoso, tanto en Francia como en España (donde, como ya he dicho en una nota anterior, cuenta con innumerables iglesias y ermitas dedicadas, y muchas personas que usan esa advocación como nombre o apellido, incluido el derivado Martínez) por haberse dedicado a incendiar y destruir templos paganos para erigir sobre ellos otros cristianos, en particular los dedicados por entonces a este santo.

El monte Beuvray, en el Morvan [al N. del Macizo Central, Francia], fue antiguamente una de las cimas sagradas de las Galias. En ciertos días, el culto a la diosa *Bibracte*, *divinidad de la montaña*, reunía en la cima, sobre la que se asentaba su templo y un villorio, una enorme muchedumbre de peregrinos y comerciantes [...]. Según la *leyenda*, ese templo fue destruido por San Martín en persona, pero la gente, indignada por el sacrilegio, salió en persecución de Martín para matarlo. Sólo cierto salto *prodigioso* de su cabalgadura pudo salvarle.

Ahora bien, en 1872 se encontraron los restos arqueológicos del templo de la diosa Bibracte en dicho lugar bajo una capilla dedicada a San Martín, y, entre ellos, un tesoro de ofrendas con monedas del reinado de Valentiniano I (364-375). Estas circunstancias hacen pensar –continúa Émil Mâle (1950)– que, en este caso, la leyenda puede coincidir en gran parte con la verdadera historia<sup>361</sup>. Por lo menos en el plano simbólico.

Pero volvamos a finales del siglo VIII. En 782, sesenta años después de la venida de Bonifacio, cuatro mil quinientos sajones fueron degollados en Verdún y arrojados al río Aller por orden de *San Carlomagno*, “Padre de Europa”. Y tres años más tarde, en 785, un capitular carolingio imponía la pena de muerte a todo sajón que se negase a recibir el bautismo:

---

<sup>358</sup> TORRES, Juana (2007): “La ocupación de espacios sagrados...”, *Ilu*, XVIII (2007), pp. 90-91.

<sup>359</sup> BUENACASA PÉREZ, Carles (1997): “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico...”, *Pyrenae*, 28 (1997), p. 236.

<sup>360</sup> MARCOS, Mar (2008): “Formas sutiles de incitación a la violencia...”, *Bandue*, 2 (2008), pp. 126.

<sup>361</sup> MÂLE, Émile (1950): *Le fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950, chap. II, pp. 35-36.

Todo sajón no bautizado [reza el texto latino] que trate de ocultarse entre sus compatriotas y se niegue a recibir el bautismo será condenado a muerte.

Y en 794, Carlomagno “ordenó destruir los árboles y quemar los bosques en los que se celebraban ritos paganos”<sup>362</sup>.

En 851, en tiempos de Lotario, casi un siglo después de que Bonifacio derribase el *Irmingsul*, libres para elegir entre buscarse un nuevo rey o volver a sus antiguas costumbres y creencias, los sajones optaron –dicen los *Anales del Imperio*– “por ofrecer culto a los demonios”<sup>363</sup>.

Culto que, en lo que atañe a los árboles y a los bosques, ha llegado incluso hasta nosotros. Comentando el acto bárbaro, inútil y, perjudicial para todos de la destrucción del Irmingsul –como la de cualquier otro altar, templo o imagen de cualquier otra creencia o religión– escribe Tylor (1871):

A pesar de todos estos esfuerzos, la antigua religión del árbol y del bosque sobrevivió en Europa, muchas veces en su más primitiva forma. En los últimos doscientos años había ancianos en Gotland [por citar sólo dos casos entre los varios que ofrece] que iban a rezar bajo un gran árbol como sus antepasados; y aún se dice que el sacrificio ritual de derramar leche y cerveza sobre las raíces de los árboles se mantiene en apartadas aldeas suecas<sup>364</sup>.

Casi un siglo después, Jan de Vries nos presente un panorama similar para el mundo celta en su conjunto:

En el ámbito celta, los predicadores cristianos se emplearon a fondo en la erradicación del culto a los árboles. Arrasaron infatigablemente los árboles o bosques objeto de culto pagano, al igual que lo habían hecho entre los lituanos y los germanos. Paulin cuenta en *De Vita Martini* (II, pp. 256 y ss.) que, como ya sabemos por el relato de Sulpicio Severo, los paganos se tomaban con cierta calma la destrucción de sus templos<sup>365</sup>, pero protestaron enérgicamente cuando San Martín (fin del s. V, e.c.) quiso abatir un pino [¿tejo?] sagrado<sup>366</sup>. Pero, las más severas medidas no consiguieron nada.

<sup>362</sup> M. G. H., *Leges*, sect. II, t. I, *Hannoverae*, pp. 58 y 77. Cfr.: GIORDANO, O. (1979): *La religiosidad popular en la A. E. Media*, Madrid, 1995, p. 97.

<sup>363</sup> Vid. las referencias precisas en mi citado *Carlomagno*, pp. 55-57.

<sup>364</sup> TYLOR, E. B.: *Cultura primitiva*, t. II, ed. esp. 1989, p. 293.

<sup>365</sup> “Podría decirse más bien [comenta Jacob GRIMM: *Teutonic Mythology*, 1835, 1880, t. IV, p. 86], que nunca se pidió el consentimiento de las pobres gentes, y que, para ellos, las humaredas correspondientes fueron la primera cosa que les anunció el derrumbe del poder de sus dioses. Pero un estudio más detenido de los detalles de narraciones menos altisonantes revelaría que los paganos no eran tan dóciles ni tan simples, ni los cristianos tan atolondrados”.

<sup>366</sup> En las versiones tradicionales, el árbol sagrado por excelencia de los celtas es el roble, como atestiguan aún numerosos ejemplos directos e indirectos (folklore y noticias históricas) en todo el Norte de Europa, e, incluso, en España (Galicia, Asturias, Cantabria, País Vasco, etc.). Sin embargo, como consecuencia del desarrollo de nuevas investigaciones etnográficas, en las últimas décadas distintos

En varios lugares se pueden ver aún, en nuestros días, árboles frondosos de cuyas ramas cuelgan distintos guiñapos que prueban que *los creyentes* siguen acudiendo allí. En casos desesperados, la Iglesia ha intentado cristianizar el culto al árbol introduciendo un santo. En una leyenda irlandesa, San Albano funda un convento, por orden de un ángel, en un lugar llamado *Ymlech Ybuir*<sup>367</sup>, que parece aludir a un tejo (ibu+ir)<sup>368</sup>.

Los métodos usados por los misioneros católicos para lograr la *transición pacífica* y, posteriormente, la sustitución más o menos definitiva de los cultos antiguos por los nuevos, en los que en la Edad Moderna fueron especialmente avezados los jesuitas, tanto en América como en España, consistieron en esencia, y en lo que se refiere al culto a los árboles, en lo siguiente:

- 1) Superposición de cultos. Se pone una imagen de la nueva deidad en el árbol sagrado (tronco, ramas, sombra, etc.) o bien en un altar contiguo (roca, mesa, etc.) con o sin iglesia o ermita. De este modo, las nuevas gentes o conversos acuden al “lugar sagrado” en fiestas, romerías, etc. a adorar o venerar la imagen (en el árbol, altar, etc.), mientras que los antiguos creyentes siguen venerando a

---

autores y medios institucionales han empezado a dar, en este sentido, una relevancia cada vez mayor al tejo, cuyo culto podría tener raíces más profundas y procedencias aún más antiguas. “A lo largo y ancho del mundo [escriben A. LEWINGTON y E. PARKER, en *Ancient Trees*, 1999, p. 12], muchos grandes árboles de lento crecimiento han sido objeto de profundo respeto, y a menudo de religiosa reverencia, transformándolos en sagrados, y dándoles en consecuencia una consideración distinta a los otros árboles – lo que sucede aún hoy en día entre muchos pueblos. Tales sentimientos parecen haber distinguido al tejo común en el lejano pasado, aunque no siempre es la especie más vieja existente en Europa.

La misteriosa habilidad de este árbol para renacer por sí mismo a partir de troncos o ramas que parecían muertos, agotados, y sus mortíferas hojas venenosas, siempre verdes, han ayudado a conferir a este árbol fama de inmortalidad y le han colocado en el centro del culto sagrado asociado a la resurrección [de los humanos]. El signo más común de la permanencia en nuestros días de esta creencia [en el Mundo Occidental] es la abundancia de tejos viejos que siguen creando una profunda y mística aura en los patios o el entorno de las iglesias de todo el Norte de Europa”.

“El tejo [continúan estos mismos autores, *Íb*, p. 75] estaba considerado como un poderoso guardián contra las fuerzas del mal [...]. Se plantaba a menudo en toda Europa junto a la vivienda para protegerla [...], como podrá observar aún el lector que visite Asturias, Los Ancares, etc.

Por otro lado, no deja de ser significativo, a favor de la importancia de esta especie arbórea, que los dos robles más viejos de Europa (*Íb*, pp. 86-87) estén precisamente en *Yve-tot* e *Ive-nack* (Francia), topónimos que aluden al tejo sin duda alguna razonable. Téngase en cuenta, además, que los escritores no versados en botánica se refieren a menudo al tejo con nombres tales como pino, ciprés, enebro, etc., algunas de cuyas especies son, a primera vista, bastante parecidas. Véase también ABELLA, Ignacio (2009): “Las raíces del mito (Alrededor del tejo sagrado”, en *10 años de estudio sobre Taxus Baccata (tejo) y la Sierra de Tejeda*, Málaga, 2009, p. 164-179.

<sup>367</sup> VRIES, J.: *La religion des celtes*, Paris, 1975, p. 196.

<sup>368</sup> GARCÍA PÉREZ, G.: “Toponimia del tejo en la península Ibérica”, *Ecología*, 27 (2009), pp. 324-327. IDEM (2013): “Toponimia del tejo en el Mapa Topográfico de España”, nota Yriépal. IDEM (2006): “Redundancia toponímica”, *El Nuevo Miliario*, 2 (2006), pp. 44-56.

su árbol con un añadido o colgadura folclórica más, que no suponga un escarnio ni desnaturalice del todo el carácter mítico del árbol en cuestión.

- 2) Como en cualquier otro proyecto de cambio político, se van potenciando progresivamente las ventajas sociales, religiosas y económicas que conlleva la adscripción a las nuevas ideas o deidades del grupo dominante mientras va perdiendo fuerza o extinguiéndose la influencia de las antiguas creencias.
- 3) Finalmente, si fuese necesario, se procede, cuando la resistencia ya es mínima o irrelevante, a la eliminación definitiva del culto anterior (muerte del árbol, tala, incendio, etc., sin reposición o plantando otra especie de árbol).

Un caso concreto de esta estrategia aparece en el relato de la vida de *Doña Magdalena de Ulloa Toledo... La limosnera de Dios*, generosa benefactora de la Compañía de Jesús, publicado por el Padre Juan de Villafañe en 1723. Se trata de unas “misiones”, yo diría que ordinarias, es decir, al estilo de las que hemos visto en los años cincuenta del siglo pasado en los distintos pueblos y aldeas de España, y que pretendió impulsar los años pasados el papa alemán Benedicto XVI (nueva cristianización de Europa). Pero en la ocasión de referencia, a cargo de misioneros jesuitas, en los Montes del Pas (Cantabria) y hacia 1598. El relato en cuestión, evidentemente hagiográfico, hiperbólico, empieza diciéndonos, al modo de Bonifacio en el siglo VIII, que los pasiegos de aquellos años, en pleno auge del Imperio español, vivían, más o menos, como las bestias salvajes<sup>369</sup>, a causa, sobre todo, según él, de que no conocían la doctrina cristiana:

En los Montes de Paz [Pas] [...], entre cuyas breña se ocultaban muchos de sus moradores, *compañeros de las fieras en la habitación y aún en las costumbres* [...], en donde parece que el Príncipe de las tinieblas gozaba también de Paz [por Pas] el infeliz fruto de su tirano Imperio[...] en aquella espesa selva de ignorancia, y errores, baxo cuyo infeliz yugo vivía

---

<sup>369</sup> Afortunadamente, disponemos desde 1947 de un trabajo geográfico-antropológico de calidad excepcional sobre los pobladores medievales y modernos de estos bellísimos valles, en el que se reproduce, además, el documento en cuestión. Se trata del estudio de Manuel DE TERÁN titulado “Vaqueros y cabañas en los Montes del Pas”, publicado en *Estudios geográficos*, 8:28(1947), pp. 493-536, más 7 láminas con mapas y fotos. Según podrá verse en este trabajo, los primeros pobladores medievales de estos valles de que se tiene noticia (año 1010) fueron siervos del Monasterio de Oña (Burgos), vivían temporalmente en las villas pasiegas en que pagaban sus cargas tributarias, comerciaban por toda la región e incluso por toda España, etc., por lo que parece muy poco probable que, hacia 1600, no conocieran la doctrina cristiana, vivieran como bestias, etc. Pero, lo que también es cierto es, que al igual que otras minorías más o menos aisladas (vaqueros de alzada en Asturias, maragatos en León, agotes en Navarra, ancarinos en Lugo-León, arrieros, etc.), existían diversos prejuicios sobre ellos. Las cualidades de estos cántabros para sobrevivir en condiciones adversas, “unidas a su aptitud para la vida comercial hicieron nacer la idea, muy arraigada [dice Terán], de que los pasiegos eran hombres de origen semita, judío o morisco” (p. 501). Por otro lado, según el *Diccionario Eclesiástico de España* (1975), “Santuarios”, “Soto”, la imagen románica de Santa María, patrona del valle de Toranzo, en la localidad de Iruz, sobre el río Pas, es de mediados del siglo XII, hubo allí una hospedería para peregrinos en 1573 y “la Orden franciscana tomó posesión de este santuario en 1608 y en el estuvo hasta 1835” (p. 2357).



oprimidas aquellas almas[...] [consiguieron los misioneros jesuitas] [...]celebrar la misa y administrar los sacramentos de Penitencia, y Comunión<sup>370</sup>.

Según este relato, en más de cien años posterior a los hechos, y que no nos aclara de qué núcleo de cabañas o valle concreto del Pas se trataba, ni, por consiguiente, dónde estaba, en particular, ese roble sagrado de los pasiegos:

Los misioneros, en tanto buscaban, y hallaban, medios de edificar iglesias, [...]se determinaron a disponer y armar una tienda de campaña, inmediata a *un gran roble, que en aquel Monte se hacía reparable por su proceridad, y corpulencia* [...]. En este rústico albergue celebraban la Misa; allí juntaban aquellas gentes, que vivían esparcidas por los montes cercanos[...], y les enseñaban la Doctrina Christiana, de la que *los más* por muchos años no habían tenido noticia [...]. [Y] dióse principio al uso de *confesiones generales*[...], de lo que vivían ignorantes no sólo en la práctica pero aún en el nombre[...]. Hasta que[...] sucediendo la feliz muerte de uno de ellos[...], se juntaron *todos* los que poblaban aquellos Montes, y erigiendo Altar en el sitio mismo, en el que antes los Padres [jesuitas] celebraban las Misas, inmediato al *grueso roble*, que dixe (al cual por esta razón *veneraban con religioso culto*) le hizieron honras, y exequias con decencia, a que se extendía, y podía llegar su pobreza ofreciendo al Sacerdote las ofrendas[...] por el alma del difunto<sup>371</sup>.

La construcción de santuarios, altares, capillas, ermitas, iglesias o monasterios junto a árboles o bosques sagrados, y viceversa, es antiquísima y, según hemos visto, está extendida por todo el hemisferio norte<sup>372</sup>.

Para los pueblos del Norte de Europa, escribe Grimm (1835):

En la mayor parte de los casos está expresamente atestiguado que la iglesia fue construida sobre o junto a un árbol o templo pagano. En estos casos, se tenían en cuenta los hábitos mentales de la gente, que podía creer que la vieja deidad no había abandonado el lugar, pero que en adelante se manifiesta mediante la presencia de el verdadero Dios. Así percibimos, al mismo tiempo, la razón de la casi total ausencia de monumentos o restos paganos, no sólo en la Alemania propiamente dicha, sino en todo el Norte, donde ciertamente existieron tales templos, y muy abundantes<sup>373</sup>.

En las Hispanias romana y visigoda recoge Rosa Sanz (2009) media docena de santuarios dedicados a dioses salutíferos, como Endovélico, Ataecina o las ninfas, que tuvieron mucha relación con la busca y uso de hierbas medicinales para curar distintas enfermedades:

Dioses curativos en el mundo clásico eran [escribe Sanz Serrano], sobre todo, Asclepios y Serapis, pero también los indígenas citados, cuyos santuarios fueron después

<sup>370</sup> VILLAFANE, Juan de (1723): *Limosnera de Dios... Doña Magdalena*, p. 397. Señora de Valladolid muy conocida en Santander, donde construyó así mismo un colegio de jesuitas con vistas al mar, origen del Palacio Real de la Magdalena, sede de la Universidad IMP.

<sup>371</sup> *Ib.* pp. 398-400.

<sup>372</sup> PHILPOT, J. H. (1897): *The Sacred Tree*, p. 101.

<sup>373</sup> GRIMM, Jacob (1835): *Teutonic Mythology*, London, 1880, pp. 77, 86-87 y 1313.

cristianizados. En uno de los templos de Ataecina se construyó una iglesia de Santa Lucía del Trampal, en Cáceres, y en el de Endovélico en Alandrôal otra a San Miguel [...]. Pero en una buena parte de la Península nos han llegado manifestaciones epigráficas con las fórmulas *ex visu* o *ex voto*, que son características de estas prácticas, y en la toponimia también podemos entreverlos en [...] Santa Eulalia de Bóveda, en Lugo, en San Miguel en Caldas de Vizella o en Alanje, en Badajoz. El canon 74 del Concilio de Braga dejaba constancia de la recogida de hierbas para esas prácticas<sup>374</sup>.

Pero, si no nos ha legado noticia de otros muchos casos es por que la táctica usada para combatir al adversario ideológico, estigmatizado como enemigo, fue entonces, y sigue siéndolo aún en nuestros días, en los grupos, ámbitos sociales y países donde no se estimulan ni toleran las libertades de pensamiento, investigación y expresión, la de aislarlo y *silenciarlo* (no existe, no ha existido), cuando no la de negarle la promoción, el trabajo o, directamente, destruirlo. En lo que concierne al caso que nos ocupa, dice esta misma autora:

Las fuentes fueron muy escuetas en relación con los dioses y las religiones que seguían vigentes en la Península. El silencio fue intencionado, para *no mantener con vida* a los enemigos del cristianismo; por esta razón, los concilios estuvieron vacíos de dioses y las actas denunciadas eran impersonales. No hay ni un solo documento tardío que se refiera específicamente a los cultos orientales, que estaban muy extendidos en el imperio (a Mitra, Serapis, Cibeles, Astarté o el mismo Hércules Melkart), principalmente en las ciudades con un comercio más activo, y sobre los que la epigrafía ha dejado en etapas anteriores unas buenas referencias. Pero tampoco están mejor testimoniados los dioses romanos de culto público (Júpiter, Minerva, Marte, Mercurio o Venus), salvo en la obra de Prisciliano, cuando este noble hispano argumentaba su renuncia a estos cultos, y en el [citado] trabajo de Martín Dumiense [...]. Pero la ausencia más significativa fue la de los dioses indígenas, cuya memoria no fue ni siquiera recogida por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, aunque éste sí hizo una buena relación de los dioses clásicos<sup>375</sup>.

En lo que concierne a los casos citados, la información precedente alude a hierbas sacras, mágicas o medicinales, pero no específicamente a árboles, bosques o montes. No obstante, la hagiografía de San Valerio (630-695) cuenta (Migne, *P.L.*, LXXXVII, 438-444) que, cuando éste fue abad del monasterio de San Pedro de los Montes de Valdueza (El Bierzo, León), un *ameno* lugar, abundante ahora en “olivos, tejo, laureles, pinos, cipreses y frescos tamarindos”, se encontró un día, o noche, “con unos aldeanos que practicaban la adoración idolátrica en la cima de una montaña”. Tal vez el notorio Teleno (2.185 m) o el más próximo Guiana (1.859), junto a *Danzas* y Yebra (=tejo). “A la vista de esta abominable práctica, Valerio se enfureció mucho. Reunió un grupo de fieles de confianza y procedió a arrancar este culto destruyendo el santuario”<sup>376</sup>.

<sup>374</sup> SANZ SERRANO, Rosa (2009): *Hist. de los godos*, p. 579.

<sup>375</sup> *Ib.*, pp. 573 y 574.

<sup>376</sup> MCKENNA, Stephen: *Paganism and Pagan Survivals*, Washington, 1938, p. 131. Recuérdense los relatos, igualmente hagiográficos, de la destrucción del árbol sagrado de Bitinia (Bósforo) por parte de Hipacio (s. V e.c.), abad fundador del monasterio de Rufiana; la devastación de los bosques y la

Para la diócesis de Osma en los siglos IV y V al VIII, tenemos algunas informaciones, pero, si bien más verdaderas, son aún más ambiguas que las anteriores. Santos Crespo Ortiz de Zárate (2004) recoge en un artículo muy bien documentado la existencia de *cultos naturalistas* de “corte celta” (aguas, piedras, y “sobre todo bosques”) en los montes del norte de Soria e, incluso, en la propia Ribera Soriana del Duero (Osma, Olmillos, San Esteban de Gormaz), pero, no puede asegurarnos cultos en ningún monte, cumbre o árbol concreto<sup>377</sup>.

En el mundo hispanoamericano, es bien conocido el caso de la iglesia de Santa María de Tule (Oaxacar, México), construida por los españoles junto al tejo (llamado también ciprés calvo, sabino, etc.) sagrado de los zapotecas. Se trata del árbol más grueso del mundo<sup>378</sup>. Pero, al parecer, se conserva casi por casualidad<sup>379</sup>.

---

destrucción del templo de Apolo en el San Bernardo, por Benito de Nursia (460-547), fundador del monacato en Occidente y primer abad de Montecassino (Italia); etc. No obstante, hay que tener en cuenta que el género hagiográfico, si bien es muy útil para pergeñar una historia de las ideologías divulgadas, tiene escaso valor probatorio en lo que se refiere a los hechos realmente sucedidos. “Muchas de las *Vidas* que hemos analizado en este trabajo están lejos de ser completamente fiables desde el punto de vista histórico”, dice Mar MARCOS (2008): “Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad [...]”, *Bandue*, 2 (2008), p. 156. Véase también CASTILLO MALDONADO, Pedro (2007): “Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía”, *Ilu*, XVIII (2007), pp. 249 y 284. En particular, en lo que concierne a este caso, nuestro admirado Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ (2006) escribe en *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Madrid 2006: “Vivió en la segunda mitad del s. VII, sin que quepan mayores precisiones” (p. 31). Escribió al final de su vida. Murió hacia 695. “Muchos estudiosos siguen mencionando su condición *más que improbable* [pues se basan en documentos falsificados,] de abad del monasterio berciano de San Pedro de los Montes” (p. 32).

<sup>377</sup> CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, Santos (2004): “Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma [...]”, *Historia Antigua*, XXVIII (2004), pp. 179-196.

<sup>378</sup> HALLÉ, F.: *La vie des arbres*, 2011, p. 45. IDEM: *Plaidoyer pour l'arbre*, Arles, 2012, p.52, donde se dice que pertenece a la especie *Taxodium mucronatum*. Las últimas investigaciones genéticas han demostrado que se trata de un árbol único, y no de varios troncos fusionados. Se le supone una edad de unos 4.000 años. El perímetro del tronco mide 45,7m, lo que da un diámetro equivalente de casi 15 m. En el Retiro de Madrid, frente al Casón, puede verse un árbol de la misma especie, el *Ahuehuete*. Es el más viejo del Parque. Fue plantado en 1633. Tiene unos 20 m de alto, un tronco de 1,80 de diámetro equivalente. Véase, en Internet, mi “Los tejos de El Buen Retiro”. No es ciprés, sino *Taxus* y lo de Calvo le viene de que, en invierno, pierden la hoja en ciertas regiones, aunque no en Madrid.

<sup>379</sup> Fray DIEGO DE LANDA (Cifuentes, 1524- Mérida de México, 1572), monje franciscano, arzobispo de Yucatán (1572), denunció, en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1555, ed. 1992, p. 34), “las crueldades [físicas] inauditas [...] que los españoles hicieron en los indios [...], excusándose con que lo hacían [...] a ejemplo de los hebreos en la tierra de promisión, en que cometieron grandes crueldades *por mandato de Dios*”. Pero, él mismo, ya en los planos espiritual y cultural, al hilo del fanatismo religioso imperante en la España católica de la época, ordenó un auto de Fe en Mani (México, 12 de Julio de 1562) en el que se quemaron todos los *ídolos* de diferentes formas y tamaños que pudieron encontrar, piedras pequeñas grabadas y piedras grandes usadas como aras, vasijas y *cientos de libros, códices mayas* con escritura jeroglífica, que contenían la cultura y la sabiduría matemática de sus sacerdotes. Sólo tres

En cuanto a España en concreto, sobre la que volveremos más despacio en las páginas siguientes (Segunda parte), mencionaremos ahora el caso de Hornúez (Segovia), donde se puso primero una imagen de la virgen sobre un árbol (enebro, sabino), en el marco de un bosque sagrado celtíbero, y se construyó después una iglesia con el árbol dentro. Un caso parecido se da en la Virgen de Valvanera, patrona de la Rioja. Y en Asturias abundan, como en Gran Bretaña, Irlanda y el Norte de Francia, las iglesias con un tejo al lado. Entre otras razones porque esos recintos, generalmente anteiglesias, fueron antes también cementerios.

En principio, en estos casos los árboles son siempre más antiguos que los templos, puesto que, en lo que se sabe, los primeros santuarios fueron los propios árboles o bosques (campas, fuentes, espesuras, etc.) a cielo abierto, sin templo o imagen alguna. Pero, si, por una parte, los árboles actuales pueden ser retoños o plantones nuevos de otros más antiguos, muertos, incendiados, talados o destruidos por otras causas, incluida la dedicación del lugar sagrado a un nuevo culto; por otro lado, los santuarios suelen estar también muy a menudo sobre las ruinas o cimientos de otros anteriores: desde el caso emblemático de la basílica de Santa María *sopra* Minerva, en Roma, que como indica su madre fue construido *sobre* las ruinas de un templo anterior dedicado a la diosa romana de sabiduría, hasta la Iglesia del Espíritu Santo de la Colina de los Chopos (Madrid, Residencia de Estudiantes, CSIC), proyectada por Fisac cuando era del *Opus Dei*, y edificada en los años 40 del siglo XX sobre los solares incautados a la Institución Libre de Enseñanza. En términos más amplios, se sabe, por ejemplo, que en concreto en España, seguramente por razones económicas y urbanística, además de las religiosas, culturales y políticas, la mayor parte de las catedrales fueron antes mezquitas<sup>380</sup>, que muchas de estas se construyeron a su vez sobre iglesias cristianas, que

---

culturas antiguas en el mundo, la egipcia, la babilónica y la maya, conocieron y usaron el número cero. Según sus propias palabras (*Íb.*, p. 39 y 117-118): “Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y por que no tenían cosa en que no hubiese *superstición* [magia y religión] y *falsedades del demonio*, se los quemamos *todos*, lo cual sentían a maravilla y les daba pena”. Fue llamado a España, para dar explicaciones, a causa de las muertes (suicidios, etc.) que se produjeron por este motivo, donde probó ante el tribunal correspondiente que sus actuaciones se ajustaban a la legislación vigente (*Íb.*, p. 40). En la misma línea, a mediados del siglo siguiente, el benedictino fray Diego de Hevia y Valdés, obispo de Oaxaca, escribe una carta pastoral a sus “venerables curas” en la que dice: “cuidemos mucho de lo sagrado, de la pureza de los Templos, extirpando supersticiones, *quemando y destruyendo ídolos y altares, y lo demás conseqüente*”. En BALSALOBRE, Gonzalo de (1665): *Relación auténtica de las idolatrías [...] de Oaxaca*, Barcelona, 2011, p. 20.

<sup>380</sup> HARRIS, Julie A.: “Mosque to Church. Conversions in the Spanish Reconquest”, en *Medieval encounters*, 3, (1997), pp. 158-172. ORLANDIS, José (1970): “Un problema eclesiástico de la *Reconquista* española: Conversión de mezquitas en iglesias cristianas”, en *Mélanges offerts a Jean Dauviller*, Toulouse, 1970, pp. 595-604. Sobre el sincretismo religioso en el Mundo Antiguo, véase, p. e., BLÁZQUEZ, J. M. (1979): “El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas”, en *La religión romana en Hispania (Symposio de [...] 1979)*, Madrid, 1988, pp. 177-223. Y, sobre el mismo fenómeno en la Edad Media, el “denso” y abigarrado artículo de GÓMEZ-TABANERA, José Manuel (1989): “Mito y simbolismo en las estelas discoideas de la Península Ibérica”, incluido en la reimpresión de FRANKOWSKI, Eugeniusz (1920): *Estelas discoideas en la*

algunas de estas lo fueron sobre templos romanos, y así sucesivamente<sup>381</sup>. En consecuencia, el dilema de la mayor o menor antigüedad de árbol o iglesia, cuando no hay datos escritos o arqueológicos, o puede evaluarse a simple vista, tienen que resolverse investigando caso por caso.

En cuanto al árbol real de Mamré de que hablamos antes, que se supone fue antiguamente un terebinto (así se llamaba el lugar), fue sustituido por una encina.

Por consiguiente [concluye Frazer], parece que en Hebrón sobrevivió con pleno esplendor, hasta el reconocimiento oficial de la Iglesia cristiana, el antiguo culto pagano del árbol sagrado y del pozo de Abraham. También, a lo que parece, la feria que se celebraba al mismo tiempo que la fiesta estival[...]. El árbol en cuestión, o más bien un sucesor, es mostrado

---

*Península Ibérica*, Madrid, 1989, pp. 249-291, que contiene además interesantes noticias y observaciones sobre el “Árbol de la Cruz”. A la cristianización occidental del Árbol de Navidad me he referido anteriormente. Sobre la cristianización del poste Árbol Mayo, véanse CARO BAROJA, J. (1979): *La estación del amor*, “El árbol de mayo o mayo propiamente dicho”, pp. 29-45; GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio: “La fiesta de los *maios* en Galicia”, *Revista de Folklore* (1983), pp. 147, 148 y otras; FERNÁN, Jorge: “La fiesta de Los Mayos en Fuentepelayo (Segovia)”, *R. de Folklore*, 240 (2010), pp. 210-216; MARTÍNEZ LACASA, José María: “¡Pinguemos los Mayos!” [Soria], *R. de Folklore*, 121 (1990), pp. 3-7. Y, sobre la cristianización del tronco, estaca o *asherah* en España, véase aquí mismo, en páginas precedentes, “La tronca de Navidad”.

<sup>381</sup> La destrucción, superposición, remodelación, espolio y, en conjunto, sustitución de los templos paganos por los cristianos, en unos casos de forma violenta y en otros pacífica, una vez que había sido abandonados o clausurados como consecuencia de las correspondientes persecuciones, fue un fenómeno general en todo el Imperio Romano Cristiano, según podrá verse en los libros y artículos sobre la época que recojo en la “Bibliografía”. Las leyes al respecto eran comunes en todo el Imperio, y regían, por tanto, en todo el ámbito geográfico y administrativo del mismo. Lo que no puede asegurarse, naturalmente, es que tuvieran siempre y en todo lugar el mismo grado de aplicación. Se aprovecharon también otros edificios públicos y privados antiguos para hacer iglesias o ermitas (palacios, termas, villas, mausoleos, etc.), y se construyeron, además, con dineros del fisco, de la propia Iglesia o de donantes particulares, iglesias nuevas en lugares viejos y nuevos. De modo que no existe, ciertamente, una correspondencia biunívoca entre templo romano e iglesia cristiana. Ni en Hispania ni en ningún otro punto de Imperio. Pero, en general, la iglesia *principal* de cada ciudad de entonces, y en particular las catedrales, suelen estar en lugares y sobre o junto a restos de templos más antiguos, sean fenicios, griegos, romanos o musulmanes. Al parecer, este fenómeno está ahora menos documentado para Hispania que para otras provincias romanas. Pero si del silencio de las fuentes conservadas de los vencedores cristianos (literatura, arqueología, numismática, etc.) tuviéramos que concluir que este fenómeno no se produjo aquí, o que no fue importante, como pretenden hacernos creer ciertos profesores de la U.A. de Madrid (2006), tendríamos que admitir igualmente, p. e., que no existió hacia el año 800 Elipando de Toledo, seguramente el obispo más importante en la Europa de esos años, y no obstante, generalmente ignorado o ninguneado por casi todos los historiadores de la Iglesia hasta nuestros días (véase mi *Carlomagno, Asturias y España*, Oviedo, 2002), que no existían ni el obispo Pascual ni las iglesias mozárabes de Toledo en 1076, cuando entró Alfonso VI, o, ya en nuestros días, que no existió o no tuvo importancia alguna el exilio republicano en la España de Franco. Etc., etc. Por otra parte, en lo que se refiere a cultos, ritos, mitos, festividades, oraciones e, incluso, textos literarios, llámense o no sagrados, de las mitoreligiones mediterráneas se producen fenómenos muy parecidos. ¿Habría que recordar aquí de nuevo, por ejemplo, que las letanías de la Virgen María son una copia traducida, casi literal, de las letanías de la diosa Isis?.

hasta nuestros días en medio de una pradera situada a unos 2,5 km de Hebrón. Se trata de una encina de hojas perennes (*Quercus pseudococcifera*), hermosa y anciana, el más noble de los árboles al sur de Palestina. La circunferencia del tronco mide siete metros, y sus ramas alcanzan a cubrir un espacio de unos veintiocho<sup>382</sup>.

Y sobre “Los vestigios del culto al árbol en la Europa moderna”, en general, en formas folclóricas o religiosas más o menos degradadas o disimuladas, no cabe aquí sino remitirse al documentado capítulo del mismo título en la citada *Rama dorada*<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> FRAZER, J. G.: *El folklore en el A.T.*, op.cit., p. 451. Según É. MÂLE: *La fin du Paganisme en Gaule*, 1950, p. 85, el árbol se habría secado a finales del s. IV e.c., por lo que (¿o a causa de?) se repartía en trocitos milagrosos, al modo de los Bo budistas o del más próximo *lignum crucis* (madero de la Cruz): “Esta ‘encina’, muerta desde hacía tiempo, era ya una reliquia, de la que se arrancaban trocitos”.

<sup>383</sup> FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, cáp. XI, pp. 154-171.

## BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL Y SAINZ DE LA MAZA, José Rafael de: *Introducción a la mitología y simbología vegetal en el Sur de España*, Sevilla 1989.

ABD EL-JALIL, J. (1949): *El islam ante la Virgen María*, 1951.

ABELLA, Ignacio (1996): *La magia de los árboles. Simbolismo. Mitos y tradiciones. Plantación y cuidados*. 5ª ed. Barcelona, 2003, Integral.

IDEM (2007): *La memoria del bosque. Crónicas de la vieja selva europea. Cultos y culturas, mitos, leyendas y tradiciones*, Barcelona, 2007, Integral.

IDEM (2008): “Las raíces del mito. Alrededor del tejo sagrado”, en *10 años de estudio sobre Taxus Baccata (tejo) y la Sierra de Tejeda*, Málaga, 2009, pp. 164-179.

IDEM (2009): *La cultura del tejo. Esplendor y decadencia de una cultura vital*, Valladolid, 2009. Ed. Urueña.

IDEM (2012): *El gran árbol de la humanidad. Leyendas y arte primitivo sobre los árboles en la creación del mundo*, Barcelona, 2012, Integral.

AD-DĪNAWART, Abū Hanīfa (s. IX e.c.): *The Book of Plants [Kitāb an-nabat]*. Ed. by BERNHARD LEWIN, Wiesbaden, 1974.

AGUILAR PIÑAL, Francisco (2010): *La quimera de los dioses*, Sevilla, 2010, Ed. Visión Libros.

ALAMPARTE, Julio: *Andanzas por la Vieja España*, Madrid, 1961.

ALBERRO, Manuel (2002): “El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y regiones célticas”, *Anuario Brigantino*, 25 (2002), pp. 11-38.

ALCOCK, Susan E. and Robin OSBORNE: *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford U.P., 1996.

ALFAYÉ VILLA, Silvia (2009): *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford, 2009.

ALONSO, Dámaso (1972): “El saúco entre Galicia y Asturias (nombre y superstición)”, *Obras completas*, vol. I, Madrid, 1972, pp. 359-388.

ALTAMIRA, Rafael (1921): “El paisaje y los parques nacionales de España”, *Boletín de la ILE*, XLV, núm. 736 (1921), pp. 220-222.

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel (1834): *Paisajes y leyendas de México*, México, 1949.

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M. D. *et alii*: *Medicina popular, magia y religión en El Bierzo*, Ponferrada, 1998.

AMADES, Joan (1950): *Costumari catalá, v.I. Hivern*, Barcelona, 1982, Salvat.

ARAÚJO, Joaquín (2011): *Árbol. Pról. de José Antonio Marina*, Madrid, 2011, Ed. Gadir.

“Árbol Sagrado de los Judíos”. *Vid. Internet*.

ARCE, Javier (2006): “*Fana Templa, Delubra Destriui Praecipimus*: El final de los templos en la Hispania romana”, *Archivo Español de Arqueología*, 79 (2006), pp. 115-124.

IDEM (2009): “El ascenso irresistible de la Iglesia en el *regnum gothorum*”, *Mainake*, XXXI (2009), pp. 41-44.

ARIÑO VILLARROYA, Antonio (1989): “Las relaciones entre las asociaciones festeras y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C. *et alii*: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, 1989, pp. 471-484.

ARMENTERAS, Andrés Avelino de (1903): *Árboles y bosques. Curiosidades artísticas o históricas de los montes. Con la explicación de las más beneficiosas influencias del arbolado y de las más importantes nociones forestales [...]*, Madrid, 1903. Hay ed. facs. en París-Valencia S.L., 2006.

IDEM: *Poesías forestales*, Madrid, 1913.

ARSUAGA, Juan Luis y M. MARTÍN-LOECHES (2013): *El sello indeleble. Pasado, presente y futuro del ser humano*, Barcelona, 2013.

ARTHUS-BERTRAND, Yann *et alii* (2003): *366 días para reflexionar sobre nuestra Tierra*, Madrid/Barcelona, 2004, Lunwerg.

ASSMANN, JAN (1997): *Moisés el egipcio*, Madrid, 2003, Ed. Oberón.

AZÚA, Félix de (2013): “Avive el seso y despierte...”, *El País* (13.12.13), p. 37.

AZURMENDI, Mikel (2013): *Las brujas de Zugarramurdi*, Córdoba, 2013.

BALLARÍN CORNEL, Ángel (1970): “Civilización pirenaica”, *Rev. de Dial. y Trad. Pop.*, XXVI (1970).

BALSALOBRE, Gonzalo de (1656): *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y abusos en general de los naturales del obispado de Oaxaca*, Barcelona, 2011.



BARIANDARAN, José Miguel de (1972): *Dictionnaire Illustré de Mythologie Basque*. Trad. de M. Duveat, Lizarra, 2<sup>e</sup>. ed., 2001.

BAROJA, Pío (c. 1900): *Paisaje y paisanaje. Artículos y ensayos*, Barcelona, 1973.

BARROSO CABRERA, Rafael y Jorge MORÍN DE PABLOS: *El árbol de la Vida. Un estudio de iconografía visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas*, Madrid, 1993.

BATÁILLE, Georges (1979): *Teoría de la religión*, Madrid, 1981, Ed. Taurus.

BAUER MANDERSCHIED, Erich: *Los montes de España en la historia*, Madrid, 1980. S. P. Agrarias.

BELTRÁN, Antonio (1990): *Costumbres aragonesas*, Zaragoza, 1990.

BERGER, Pamela (1985): *The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, Boston, 1985, Beacon Press.

BERNAL PALACIO, Arturo *et alii* (1981): *Synodicum Hispanum. I. Galicia*, BAC, Madrid, MCMLXXXI.

BERNBAUM, Edwin (1990): *Sacred Mountains of the World*. San Francisco, 1992, Sierra Club Books.

BETHEL, Lawrence L. *et alii* (1945): *Organización y dirección industrial*, México, 1977, 7<sup>a</sup> reimpr.

BEVAN-JONES, Robert (2002): *The Ancient Yew. A History of 'Taxus Baccata'*, London, 2004.

*Biblia de Jerusalén; Nueva edición*, Bilbao, 2009, Ed. Desclec Brower.

BLANCO, E. *et alii* (2008): “Etnobotánica del tejo. Árbol de la muerte... y de la vida”, en *10 años de estudio sobre Taxus Baccata (tejo) y la Sierra de Tejeda*, Málaga, 2009, pp. 265-277.

BLANCO, Emilio y Ramón MORALES (1994): “Etnobotánica”, *Rev. de Dialectología y T. P.*, XLIX, 2 (1994), pp. 205-222.

BLÁZQUEZ, J. M. (1979): “El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y mistéricas”, en *La religión romana en Hispania*. (Simposio... de 1979), Madrid, 1981, pp. 177-223.

BLÁZQUEZ, J. M. (1985): “La crisis del Bajo Imperio en el Occidente en la Obra de Salviano de Marsella”, *Gerión*, 3 (1985), pp. 157-182.

BLÁZQUEZ, José María (1997): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1997. Ed. Cristiandad.

- BLECUA, José Manuel: *Las flores en la poesía española*, Madrid, 1944.
- BLOCH, Marc (1924): *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnatural attribué a la posisance royale particulièrement en France et en Anglaterre. Preface de Jacques LE GOFF, Nouvelle édition*, Paris, 1983, Gallinard.
- BLOOM, Harold (2005): *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, Madrid, 2006, Ed. Taurus.
- BOADA, Martí: *Rafael Puig i Valls 1845-1920. Precursor de l'educació ambiental*, Barcelona, 1995. Ed. Generalitat de Catalunya.
- BOADILLA CONESA, María: “El fuego ritual en Navidad en un pueblo de Ribagorza”, *Actas del I Congreso de Etnología y Antropología*, Zaragoza, 1981, pp. 139-151.
- BOHANNAN, Paul (1992): *Para raros, nosotros*, Madrid, 1996. Akal.
- BÖTICHER, Karl (1865): *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin, 1856.
- BRANSTON, Brian (1960): *Mitología germánica ilustrada, 3ª ed.*, Barcelona, 1969.
- BRISSET MARTIN, Demetrio (2007): “El olivo, un regalo de los dioses. El árbol sagrado”, *La aventura de la Historia*, 76 (2007), pp. 76-81.
- BROSSE, Jacques (1989): *Mythologie des arbres*, Paris, 1993.
- IDEM (2002): *Dictionnaire des Arbres de France*, Paris, 2002, Bartillot.
- BRUGAROLA, Martín (1966): “La fiesta del almendro y de la rosa en Torrente (Valencia), en *R.D. y T.P.*, XXII (1966), pp. 201-205.
- BUENACASA PÉREZ, Carles (1997): “La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropiación de los santuarios paganos por parte de la Iglesia en la legislación de Constancio II (337-361), *Pyrinae*, 28 (1997), pp. 229-240.
- IDEM (1997): “La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423)”, *Polis. Revista de ideas y formas políticas a lo largo de la Antigüedad clásica*, 9 (1997), pp. 25-50.
- BURCKHARDT, Jacob (1853): *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, México, 1945.
- BUXÓ I REY, Mª Jesús *et alii*: *La religiosidad popular, vol. II*, 2003, pp. 125-145.
- CABRELLES SAGREDO, María Soledad (2006): “El paisaje sonoro: Una experiencia basada en la percepción del entorno acústico cotidiano”, *Revista de Folklore*, 302 (2006), pp. 49-56.

CAHIER, Le P. et A. MARTIN: "Bibliothèques Espagnoles sous les Rois Goths de Tolède", en *Nouveaux Mélanges d'Archéologie, d'Histoire et de Littérature sur le Moyen Age. Bibliothèques*, Paris, 1877, pp. 231-245.

CALAVIA SÁEZ, Óscar (1997): "Naturaleza, religión y cultura tradicional: Un ensayo sobre el pensamiento rústico", *Revista de Dialectología y T. P.*, LII, 1 (1997), pp. 133-176.

IDEM (2002): *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de la Rioja*, Madrid, 2002, CSIC.

CALDECOTT, Mayra (1993): *Myths of the Sacred Tree. Including Myths from Africa, Native America, China, Sumeria, Russia, Greece, India, Scandinavia, Europe, South America, Arabia*. Rochester, Vermont, 1993. Destiny Books.

CALÍNICO (447-450): *Vida de Hipacio. Introducción, traducción y notas de Ramón TEJA*, Madrid, 2009. Editorial Trotta.

CALLEJO CABO, Jesús (1996): *La Historia oculta del mundo vegetal*, Madrid, 1996, Ed. Aguilar.

IDEM (2006): *El alma de las flores. Leyendas, mitos y misterios*, Madrid, 2006, Ed. Corona Borealis.

CAMBELL, Joseph (1964): *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, 1992.

CANTERO DESMARTINES, Fco. Javier y Antonio LÓPEZ LILLO (1993): *Árboles singulares de Madrid*, ed. Com. de Madrid, 1995, Madrid.

CARBALLO, Manuel: *Nacimientos*, Málaga, 1962.

CARDINI, Franco (2000): *Los Reyes Magos. Historia y Leyenda*, Barcelona, 2001.

CARO BAROJA, Julio (1943): *Del viejo folklore castellano*, Salamanca, 1988.

IDEM (1946): "Olentzaro. La fiesta del solsticio de invierno en Guipuzcoa oriental y en algunas localidades de la Montaña Navarra", *Rev. de Dialect. y Trad. Populares*, II (1946), pp. 42-68.

IDEM (1950): "Sobre el culto a los árboles y la mitología relacionada con él en la península Ibérica", *Homenaje a don Luis de Hoyos Sainz*, vol. II, Madrid, 1950, pp. 65-74.

IDEM (1961): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid. Arión.

IDEM (1961): *Las brujas y su mundo, sexta ed.*, en Alianza Ed., Madrid, 1982.

IDEM (1974): “Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas”, en *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pp. 339-351, Ed. Itsmo.

IDEM (1974): “Sobre el Árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político”, en *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, pp. 353-391, Ed. Itsmo.

IDEM (1975): “Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería”, en *Brujología. Congreso de San Sebastián*, Madrid, 1975, pp. 179-228, S. y Ed.

IDEM (1982): “La interpretación Histórico-Cultural del paisaje”, *Revista de Dialectología y T. P.*, XXXVII (1982), pp. 3-55.

IDEM (1979 y 1983): *La estación del amor*, Madrid, 1983.

IDEM (1988): “Sobre el sincretismo religioso”, *Revista de Dialectología y T. P.*, XXXIV (1978), pp. 3-22.

- *Carta delle piante monumentali della Vale d'Aosta*, Aosta, 2001.

- *Chasses Antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romaine (III<sup>e</sup> siècle au. IV<sup>e</sup> siècle ap. J. C.). Sous la direction de Jean Trinquier et Christophe Vendries. Actes du Colloque international de Rennes (Université Rennes II, 20-21, Septembre 2007)*, P. U. Rennes, 2007.

CARRERA Y JÚSTIZ, Francisco (1923): *Los árboles y la cultura cívica. Fiesta del Día del Árbol. Su importancia social, sanitaria y estética. Discurso pronunciado por [...]*, folleto. El Vedado. La Habana, 1923.

CARTARI, Vincenzo (1562): *Imagini degli Dei*, Venecia, 1647.

CASTAÑER MARTÍN, Rosa M<sup>a</sup> (1990): *Estudio del léxico de la casa en Aragón, Navarra y Rioja*, Zaragoza, 1990.

CASTELLA, G. (1980): *Historia de los papas*, Madrid, 1970.

*Catálogo de árboles ya crecidos. Miles de árboles en línea* (Internet).

CHECA CREMADES, José Luis (2004): *Bibliografía fundamental sobre Botánica e Historia natural (siglo XV-siglo XVII). Las plantas del mundo vistas a través de 250 impresos [escritos en seis idiomas] prelinneanos*, Madrid, 2004.

CHETAN, Anand and Diana BRUETON (1999): *The Sacred Yew. Rediscovering the ancian Tree o Life Trough the work of Allen Meredith. With an introduction by David Bellamy*, London, 1994.

CODORNÍU, Ricardo: *Bagatelas forestales*, Madrid, 1916.

IDEM: *Más bagatelas forestales*, Madrid, 1918.

- COLA ALBERICH, J. (1954): *Cultos primitivos de Marruecos*, Madrid, CSIC.
- COLUMELA, Lucio Junio Moderato (s. I e.c.): *De los trabajos del campo*. Ed. a cargo de Antonio HOLGADO REDONDO, Madrid, 1988.
- COPPENS, Yves y Pascal PICQ (2001): *Los orígenes de la humanidad. De la aparición de la vida al hombre moderno*, Madrid, 2004.
- Corán, El (630 e.c.), *Introducción, traducción y notas de Juan Vernet*, Barcelona, 1983. Ed. Planeta.
- COSTA, Joaquín (1879): *Organización política, social y religiosa de los celtíberos*, Madrid, 1879.
- IDEM (1900): “El arbolado y el hombre”, en IDEM (1925): *La Fiesta del Árbol*, ed. facs., Huesca, 1997.
- IDEM (1912): *El arbolado y la patria*, Madrid, 1912.
- CRESPO GALLEGU, Hilario (1933). *Fiesta del Árbol y del Pájaro*, Madrid, 1933.
- CRESPO ORTIZ DE ZARATE, Santos (2004): “Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la Diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía Hispana”, en *Historia Antiqua*, XXVIII (2004), pp. 179-196.
- CREWS, Judith (c. 2011): “Significado simbólico del bosque y del árbol en el folklore”, pp. 37-43. FAO, Roma. *Internet*.
- CURSACH, Beatriz (2002): “Árboles singulares de la Península Ibérica. Monumentos vivos”, *Ambienta*, junio (2002), pp. 61-65.
- DACOSTA, Arsenio (2005): “Paisajes imaginados, paisajes razonados. La representación del paisaje desde una perspectiva etnológica”, *Revista de Folklore*, 298 (2005), pp. 28-36.
- DARWIN, Charles (1871 y 1874): *El origen del hombre. Estudio preliminar de Faustino Cordón*, Madrid, 1989, Edaf.
- IDEM (1887 y 1958): *Autobiografía*, Navarra, 2011, Ed. Laetoli.
- IDEM (1872 y 1890). *La expresión de las emociones*, Navarra, 2009. Ed. Laetoli.
- DAWKINS, Richard (2011): *La magia de la realidad. Pequeña historia de la ciencia, Ilustraciones de Dave McKean*, Barcelona, 2011. Espasa.
- DÍAZ, Pablo C. y J. M. TORRES (2000): “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV – VII)”, en *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas [...]*, Vitoria-Gasteiz, 2000, pp. 235-261.

DÍAZ TABOADA, Juan María (1989): “La significación de los santuarios”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, C. *et alii.*: *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, 1989, pp. 268-281.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (2006): *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Madrid, 2006.

*Dictionnaire des Antiquités Greques et Romaines [...]*, 3ª ed., vol. I, Paris, 1991, s. v. *Bacchus y Arbores Sacres*.

DIERBACH, Johann Heinrich (1833): *Flora Mythologica oder Pflanzekunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer*, Wiesbaden. Facs. 1970.

DOMENECHINI, Jean-Pierre: *Les dieux au service des rois. Histoire orale des Sampin' Andriane ou Palladiums Royaux de Madagascar*, Paris, 1985.

DOMÍNGUEZ LERENA, Susana (2005) y Ezequiel MARTÍNEZ (2005): *Árboles, leyendas vivas*, Madrid, 2005.

IDEM (2008): *Árboles, leyendas vivas, II*, Madrid, 2008, SDL Edic. Cajamadrid.

DOODS, E. R. (1950): *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980.

DOWDEN, Ken (2000): *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to de Middle Ages*, London and New York, 2000. Routledge.

DUCHESNE, L. (1889): *Origines du culte chrétien*, Paris, 1909, 5ª. ed.

DUFOUR-KOWAISKI, Gabrielle (1985): *L'Arbre de la Vie et de la Croix: essays sur l'imaginacion visionnaire*, Genève, 1985.

DUQUE DE MAURA [Gabriel MAURA GAMAZO] (c. 1943): *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y Hechizos de Carlos II*, Madrid, Ed. Calleja.

DURAND, Gilberte (1979): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, 1982, Taurus.

DURKHEIM, Émile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, Ed. Akal.

EAGLEMAN, David (2011): *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona, 2013, Anagrama.

ELIADE, Mircea (1957): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967, Ed. Guadarrama.

IDEM (1949): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, 1974, 3ª ed., 2000.

ELÍAS, Luis Vicente (1983): “El medio físico en la tradición religiosa de la Rioja”, *Apuntes de etnografía riojana*, II, Madrid, 1983, pp. 123-145.

ESLAVA GALÁN, Juan (2009): *El catolicismo explicado a las ovejas* [l. los feligreses], Barcelona, 2010, Ed. Planeta, 3ª reimpresión en *booket*.

*Estudios Geográficos*, vol. LXXI, nº 269, julio-diciembre, 2010. [Dedicado al paisaje], Madrid, CSIC. Inst. de Economía, Geografía y Demografía.

FARNELL, Lewins Richard (1896): *The cults of the Greek States*, Oxford, 1896.

FERGUSON, James (1869): *Tree and Serpents Worship. Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ*, London, 1868.

FERNÁN, Jorge: “La fiesta de Los Mayos en Fuentepelayo (Segovia)”, *Revista de Folklore*, 240 (2000), pp. 210-216.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, M<sup>a</sup>. C. (1979): “Villa romana y basílica cristiana en Hispania”, *La religión romana en Hispania: (simposio)*, Madrid, 1981, pp. 381-389.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo (1981): “Destrucción de templos en la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología*, 59 (1981), pp. 141-156.

FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio (1970): *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975.

FINKELSTEIN, Israel y Neil Asher SILBERMAN (2002): *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, 2006, Ed. Siglo XXI.

FOA, Anna (1986): “Introduzione” a SPEE, Friederich von (1631): *I processi contro le streghe (Cautio Criminalis)*, Roma, 2004, pp. 7-28.

FOLEY, Daniel J.: *The Christmas Tree: an evergreen fillet with history, folklore, symbolism, traditions, legends and stories*, Philadelphia, 1960.

FONT QUER, Pío (1961): *Plantas medicinales. El dióscorides renovado*, Barcelona, 2002, Ed. Península.

FRAGUAS Y FRAGUAS, Antonio (1947): “Contribución al estudio de la Navidad en Galicia. Nadales, Aninovos, Xaineras y Reyes”, *Rev. de Dial. y Trad. Pop.*, pp. 401-407.

IDEM (1973): *Galicia insólita: Tradiciones gallegas*, La Coruña, 1973.

FRAIJÓ, Manuel (2014): “¿Vivir sin ética, vivir sin religión?”, *El País* (09.02.14, sábado), p. 33.

FRANCE, R. H. (1942): *La maravillosa vida de las plantas. Una botánica para todos*, Barcelona, 1942, Ed. Labor.

FRAZER, James George (1890): *La rama dorada. Magia y religión*, México-Madrid, 1984, F.C.E. México.

IDEM (1907-1918): *El floklore en el Antiguo Testamento*, Madrid, 1981, FCEM.

FRITH, Chris (2007): *Descubriendo el poder de la mente. Cómo el cerebro crea nuestro mundo mental*. Trad. de Joan Soler, Barcelona, 2008. Ed. Ariel.

GADEAU DE KERVILLE, Henri (1890): *Les vieux arbres de Normandie: étade botánico-historique*, Paris, 1890-1932.

GARCÍA BARRENO, Pedro (1996): “Mitología de los bosques”, en *El Campo*, 134 (1996): *El bosque*, pp. 29-47.

GARCÍA LOMAS, G. Adriano (1993): *Mitología y supersticiones de Cantabria*, Santander, 1993.

GARCÍA MASEGOSA, Antonio (1994): *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*, Ourense, 1994.

GARCÍA MATOS, Manuel *et alii* (1951): *Cancionero popular de la provincia de Madrid*, 3 v., Madrid, 1951.

GARCÍA PÉREZ, Guillermo (1988): *Las rutas del Cid*, Madrid, 2000. Ed. Polifemo.

IDEM: En *google*: <digital upm + guillermo garcia>

GARCÍA PÉREZ, Guillermo e Ignacio IRIARTE HORNOS (1997): “La constitución del emperador Constantino (falsa), origen del Estado Vaticano”, *El Ateneo. Revista científica, l. y art.*, VIII (1997), pp. 63-77. Disponible en Internet.

GARRIDO, Manuel (2006): “La sonrisa de Parménides, o el naturalismo irónico de Jorge Santayana”, en *Archipiélago*, 70 (2006), pp. 51-63.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco (1886): “Paisaje”, *La Ilustración Artística*, V, 219 y 20, 1986, pp. 91-92 y 103-104. Reproducido en Peñalara (1915), *Estudios Turísticos*, nº 83 (1984), pp. 109-113; *Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner*, Madrid, 2013, vol. III, pp. 211-218, etc.

GINER DE LOS RÍOS, Gloria (1936): *Lecturas geográficas. Espectáculos de la Naturaleza, paisajes, ciudades y hombres*, Madrid, Ed. Estudio.

GIORDANO, Oronzo (1979): *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983.

GOLOBARDAS, Juan Bautista: *Compendio sobre el modo de sembrar, plantar, criar, podar y cortar todo especie de árboles, con su descripción y propiedades para la conservación y en aumento de los montes y arbolado*, Barcelona, 1817.



GÓMEZ DE MENDOZA, Josefina (2013): “Los Montes públicos, ¿a la venta?”, *El País*, 2013, marzo, 20, p.33.

GÓMEZ TABANERA, José M. (1989): *Leyenda y realidad del celtismo cántabro-astur*, Oviedo 1991, 24 pp.

IDEM (1989): “Mito y simbolismo en las estelas discoideas funerarias”, en FRANKOWSKI, Eugeniusz: *Estelas discoideas en la Península Ibérica*, 2, Madrid, 1989, pp. 249-291.

GÓMEZ VILLA, Javier (2003): “Camino y túmulos. Aproximación al estudio de los caminos megalíticos en el noroeste peninsular”, *Congreso del Neolítico peninsular*, pp. 405-412.

GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, Fernando: *Ecología y paisaje* (1981), *Invitación a la ecología humana* (1985), edición conjunta, Madrid, 2011. Red Eléctrica de España (Librería Complutense).

GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio (1983): “La fiesta de los *maios* en Galicia”, *Revista de Folklore* (1983), pp. 147-155.

GRAVES, Robert (1948): *La Diosa Blanca. Gramática histórica del mito poético*, Madrid, 1984, Ed. Alianza.

GRAVES, Robert y Raphael PATAS (1964): *Los mitos hebreos*, Madrid, 2009, Alianza Ed.

GREGORY, Richard L. (1997): *Eye and Brain. The Psychology of Seeing*, Princeton U. P., 1997. Hay trad. al esp. de una ed. más antigua: *Ojo y cerebro*, Madrid, 1965.

GRIMAL, Pierre (1943): *Les jardins romaines*, 3<sup>e</sup> ed., Paris, 1984.

GRIMAL, Pierre *et alii* (1963): *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris, 1963.

GRIMM, Jacob (1835-1844): *Teutonic Mythology [Deutsche Mythologie]. Translated [...] by James Steven STALLYBRASS (1880-1888)*, 4 vols. Reprin., London, 1999.

GROS DE BELER, Aude y Bruno MARMIROLI (2008): *Jardins et paysages de l'Antiquité: Mésopotamie et Égypte.*, Paris, 2008.

IDEM (2009): *Jardins et paysages de l'Antiquité. Grèce et Rome*, Paris, 2009.

GRUPO MUNDI-PRENSA (2004): *Árboles singulares de España*, Valencia, 2004.

GUBERNATIS, Angelo de (1879): *Mitología de las plantas. I. Botánica general*, Barcelona, 2002. Ed. Olañeta.

IDEM (1882): *Mitología de las plantas. II. Botánica especial*, Barcelona, 2003. Ed. Olañeta.

HAGENEDER, Fred (2000): *The Spirit of Trees. Science, Symbolism and Inspiration*, Edinborough, 2000. Floris Books.

IDEM (2005): *The Meaning of Trees. Botany. History. Healing. Lore*. San Francisco. California, 2005. Chronicle Books LLC.

IDEM (2005): *La sabiduría de los árboles. Historia. Folclore. Simbolismo. Propiedades curativas*, Barcelona, 2006. Ed. Blume.

IDEM (2008): *Yew. A History*. Trupp. Stroud. Gloucestershire. Sultan Publishing.

HALLÉ, Francis (2005): *Pleidoyer pour l'arbre*, Arles, 2012.

IDEM (2011): *Les arbres. Petite conférence*, La Rochelle, 2011.

HARNER, Michael J. (1973): "El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea", en IDEM (1976): *Alucinógenos y chamanismo*, pp. 138-160. Madrid, 1976, Ed. Guadarrama.

HARRIS, Julie Ann (1997): "Mosque to Church. Conversion in the Reconquest", in *Medieval encounters*, 3 (1997), pp. 158-172.

HARRIS, Marvin (1974): *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, 2010, 4ª ed. Alianza.

IDEM (1981): *La cultura americana contemporánea: una visión antropológica*, Madrid, 1984, Alianza ed.

IDEM (1990): *Nuestra especie*, Madrid, ed. 2006. Alianza ed.

HAUGHT, James A.: *2000 Years of Disbelief. Famous People with the Courage to Doubt*, New York, 1996, Prometheus.

HAYYAN, Omar (c. 1130): *Rubaiyyat*. Ed. de Carlos AREÁN, Madrid, 2003, 5ª ed.

HEINE, Heinrich (1824): *Cuadros de viaje*, Madrid, 2003. Ed. Gredos.

HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia (1996): *La Península Imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, 1995, CSIC.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Gonzalo (1986): "Los árboles de la libertad", *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. LXXIII, n° 752, Enero-Marzo de 1986, pp. 43-52. Bogotá, Colombia.

HERNÁNDEZ-PACHECO, Eduardo (1934): *“El paisaje en general y las características del paisaje hispano”*. *Discursos leídos en la R. A. de C. Ex., Fís. y Naturales*, Madrid, 1934.

HERRERA, Alonso de (1513): *Agricultura general [...]*. Ed. crítica de Eloy TERRÓN, Madrid, 1981.

HERRERO UCEDA, Miguel (2008): *El alma de los árboles. Edición ampliada*, Madrid, 2008, Elam Ed.

HITCHENS, Christian (2007): *Dios no es bueno*, Madrid, 2010.

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio (2004): “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, *Zainak*, 26 (2004), pp. 33-76.

IDEM (2004): “El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales”, *Zainak*, 26 (2004), pp. 481-521.

HOYOS SANCHO, Nieves de (1960): “El Tronco de Navidad”, *ABC*, Sevilla (27.12.60).

HUERTA FERNÁNDEZ, Helena (2008): *Árboles y mitos. Una visión vegetal de la mitología clásica*, Madrid, 2008. Ed. Clásicas.

HUMBOLDT, Alejandro (1808): *Cuadros de la naturaleza. Traducción de Bernardo Giner* (1876), reimpresión, Madrid, 2003, Catarata.

HUME, David (c. 1750): “De los milagros” en *Investigación sobre el conocimiento humano. Precedido de “Mi vida”*, Madrid, 2002, pp. 159-178. Ed. Biblioteca Nueva.

IBÁÑEZ MÉNDEZ, Inés (c. 2011): “Medio ambiente: Enfoque ético-religioso”, 7 pp. *Internet*, “Árbol de la Vida”, “Árboles Sagrados”.

IBN AL-‘AWWAM [ABU ZACARIA IAHA] (c. 1175 e.c.): *Libro de Agricultura. Tomo Primero. Trad. de Josef Antonio BANQUERI*, Madrid, 1802, ed., facs., Madrid, 1988.

*Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: Nuevas perspectivas*, La. 3 vols., Ed. de Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López, Madrid, 2013.

IRIBARREN, José María (1942): “El folklore del día de San Juan” [Navarra]. *Príncipe Viana*, 3.7 (1942), pp. 201-217.

IDEM (1970): *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*, Pamplona, 1970.

JAMES, William (1907): *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, 1994.

JUARISTI, Jon: *El bosque originario y genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, 2000, Taurus.

KAKAR, Sudhir (1982): *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*, México, 1989, FCE.

KAKAR, Sudhir y Katherina (2007): *La India. Retrato de una sociedad*, Barcelona, 2012.

KAPPLER, Claude (1980): *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, 2004. Ed. Akal.

KAYDEDA, José María: *Los Apócrifos. Jeshua y otros libros prohibidos*, Madrid, 1992.

KUHN, Thomas S. (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid-México, 1977.

KÜMMERLY, Walter *et alii* (1974): *El gran libro del bosque*, Barcelona, 1975, reimpresión.

*La forêt dans tous ses états: de la Préhistoire à nos jours. Actes du colloque de l'Association Interuniversitaire de l'Est. Dijon (16-17 novembre 2001). Sous la direction de Jean-Pierre CHABIN*. Paris, 2005.

LABARGA GARCÍA, Fermín (2007): “La piedad popular en el ciclo de Adviento y Navidad”, *Religiosidad popular*, V. Jornadas, Almería, 2007 p. 11-37.

LABAYEN, Francisco M. (1958): “Maravillas forestales de la naturaleza”, *Montes*, 1958, pp. 179-181.

LAGUNA, Andrés (1555): *Pedacio Dióscorides Anazarbeo acerca de la Materia Médica Medicinal*, Anvers, 1555, ed. de Salamanca de 1566, facs. de 1999.

LANDA, Fray Diego de (1566): *Relación de las cosas de Yucatán*, México, 1992.

LECHLER, George (1937): “The Tree of Life in Indoeuropean and Islamic Cultures”, *Ars Islamica*, IV (1937), pp. 369-421.

LÈVI-PROVENÇAL, É. (1931): “La vie économique de l’Espagne musulmane au Xe siècle”, *Revue Historique*, CLXVII, 2º facs. (1931), pp. 305-323.

LEWINGTON, Anna and E. PARKER (1999): *Ancient Trees. Trees That Lives For 1000 Years*, London, 1999.

*Ley Orgánica 16/2007, de 13 de diciembre, complementaria de la Ley para el desarrollo sostenible del medio rural (BOE. Núm 299, viernes 14 de diciembre de 2007).*

LILLO RODELGIO, J. (c. 1929): *El Sentimiento de la Naturaleza en la Pintura y la Literatura Española*, Toledo, 1929.

LINTON, Ralph (1945): *Cultura y personalidad*, México, 1945.

LÓPEZ GUTIÉRREZ, Luciano (2012): *Portentos y prodigios del Siglo de Oro*, Madrid, 2012. Ed. Nowtilus.

LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe y M. M<sup>a</sup>. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (1988): “Destrucción de mosaicos mitológicos por los cristianos”, *Antigüedad y cristianismo*, VII (1990), pp. 353-365.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge et alii (2006): “El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología*, 79 (2006), pp. 125-154.

LÓPEZ SERRANO, Fernando (1980): “Las catedrales verdes”, *Vida silvestre*, 36 (1980), pp. 215-225.

LORENZ, Konrad (1965): *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, 1985.

LUCAS, A. T. (1963): “*The Sacred Trees of Ireland*”, *JCHAS*, LXVIII (1963), pp. 16-54.

LUCK, Georg (1985): *Arcana mundi. Magia y creencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, 1995.

LUCRECIO (c. 58 a.e.c.): *La naturaleza. Presentación, traducción y notas de Francisco Socas*, Madrid, 2010, Ed. Gredos.

LUGINBÜHL, Thierry (2010): “Arbres et Bois sacrés dans le Monde Celtique et Gallo-Romain. Approche Taxinomique”, en BERTHOLET et alii: *Jardins Antiques*, Lausanne, 2010, pp. 49-86.

MACKNIK, Stephen y MARTÍNEZ-CONDE, Susana (2012): *Los engaños de la mente*, Barcelona, 2012, Ed. Destino.

MADERUELO, Javier (2005): *El paisaje. Génesis de un concepto*, Madrid, 2006. Abada Ed.

IDEM (dic. 2005): *Paisaje y territorio*, Madrid, 2008. Abada Ed.

MADOZ, Pascual: *Diccionario geográfico, estadístico e historia de España [...]*, Madrid, 1845.

MADRID-MALO, Néstor: *Los árboles en la poesía castellana*, Bogotá, 1973.

MAESTRO GONZÁLEZ, Encarnación (1960): “San Martín en la toponimia navarro-aragonesa”, *R.C.S. del I.E. Altoaragoneses*, 44 (1960), p. 311-318.

- MALDONADO, Luis (1975): *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975.
- MÂLE, Émile (1950): *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.
- MÂLE, Émile: *L'Art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France. Études sur les origines de l'iconographie du Moyen Age*, Paris, 1924.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948): *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, 1974, Ed. Ariel.
- MANDERSCHIED, Erich: *Los montes de España en la historia*, Madrid, 1980. S. P. Agrarias.
- MANRIQUE DE LARA, Gervasio (1968): "La emigración del campo a las ciudades", *Rev. de Dial. y Trad. Pop.*, XXIV (1968), pp. 147-176.
- MARAÑÓN, Gregorio (1930): *Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*, Madrid, 1975, duodécima edición.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "El paisaje sagrado en la España indoeuropea", *Religión y magia en la Antigüedad*, Valencia, 1999, pp. 147-165.
- MARCOS, Mar (2008): "Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía Tardoantigua", *Bandue*, 2 (2008), pp. 123-159.
- MARTÍN DE BRAGA (572): *Sermón contra las supersticiones rurales. Texto rev. y trad. de Rosario JOVE*, Barcelona, 1981.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Manuel (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, 2002.
- MARTÍN, José Luis (2000): "De cuevas, ermitas y otros lugares de recogimiento", *Acta historici et Archaeologica Medievalia*, 20/21, vol. 1, *Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, Barcelona, 2000, pp. 81-104.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo (2010): "Saber ver el paisaje. Understanding the landscape", *Estudios Geográficos*, Vol. LXXI, 269 (2010), pp. 395-414.
- MARTÍNEZ LASCA, José María (1990): "¡Pinguemos los mayos!", *Revista de Folklore*, 121 (1990), pp. 3-7.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, Margarita y J.A. SÁIZ DE OMEÑACA: "Criterios para establecer las condiciones de conservación de árboles singulares", *Montes*, vol. 3, nº 106, (2011), pp. 50-53.

MATEU BELLÉS, Joan Francesc *et alii*: *Retorno al paisaje: el saber filosófico cultural y científico sobre el paisaje en España*, Valencia, 2008. EUREN.

MCKENNA, Stephen (1938): *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of Visigothic Kingdom*, Washington.

MEDAWAR, Peter (1993): *La amenaza y la Gloria. Reflexiones sobre la ciencia y los científicos*, Barcelona, Gedisa.

*Mediterráneo. Bosque de bosques*, Murcia, 1996. Ed. Caja de Ahorros. Exp.

MEIGCS, Russell (1982): *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford, 1982.

MENDOZA, Carlos (1889): *La Leyenda de las plantas. Mitos, tradiciones, creencias y teorías relativas a los vegetales*, Barcelona, 1992, Alta Fulla.

METTLER, René: *El gran libro del árbol y del bosque*, Barcelona, 2012.

MONEO, Teresa (2002): *Religión ibérica. Santuarios, ritos y divinidades*, RAH, Madrid, 2002.

MONTAIGNE, Michel de (1588): *Ensayos completos*, Madrid, 2005, Ed. Cátedra.

MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio (1982): *Árbol, ritual y fiesta. Antropología del dominio festivo de los árboles en Cantabria*, Santander, 2008.

MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio y M. ROSCALES (2001): *Los pasiegos. Religiosidad y violencia*, Santander, 2001, Ed.

MORALES, Enrique: “*El Viejo Árbol*”. *Vida de Ricardo Codorníu y Stárico*, Murcia, 1996.

MORALES, Ramón y Luis VILLAR (2003): “Advocaciones de la Virgen con referencia al mundo vegetal”, *Revista de Folklore*, 270 (2003), pp. 212-216.

MOREU REY, Enrique (1964): *San Martín de Tours. Su devoción en Cataluña, según la toponimia, la antoponimia, el folklore, etc. Resumen de la tesis de doctor*, Barcelona, 1967.

MORRIS, Brian (1957): *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Buenos Aires, 1995. Ed. Paidós.

IDEM (2006): *Religión y antropología. Un enfoque crítico*, Madrid, 2009. Ed. Akal.

MUIR, Richard (2005): *Ancient Trees, Living Landscapes*, Great Britain, 2005.

MURGUÍA, Manuel (1888): *Galicia*. Ed. facs., Vigo, 2000.

MURRAY, Alexander (2003): “Misioneros y magia en la Europa de los años oscuros”, en LITTLE, Lester K. y B. H. ROSENWEIN (eds.): *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, pp. 154-175. Ed. Akal.

MURRAY-AYNSLEY, H.G.M.: “L’adoration de l’arbre”, en “Moeurs et superstitions comparees des Indes Orientales et de Europe”, en *Revue des Traditions Populaires*, IV (1899), pp. 19-24.

MUSSELMAN, Lytton John (c. 2011): “Los árboles en el Corán y en la Biblia”, *Internet*, “Árboles sagrados”, “Árbol de la Vida”.

NEWMAN, Alex (2009): *Árboles. Guardianes de la magia*, Barcelona, 2009, Ed. Océano-Ambar.

NIN FRÍAS, Alberto: *El culto al árbol. Ensayo de interpretación de la naturaleza y sus efectos sobre el alma humana*, Buenos Aires, 1933.

NOGUÉ, Joan: “El paisaje en la ordenación del territorio. La experiencia del Observatorio del Paisaje de Cataluña”, *Estudios Geográficos*, LXXI, nº 269 (2010), pp. 415-448.

NÚÑEZ REGUEIRO, Manuel: *Alberto Nin Frías. Un estudio*. Rosario, 1910.

OJEA, José (1883): *Célticos. Cuentos y leyendas de Galicia*, Orense, 1883.

ORLANDIS, José (1970): “Un problema eclesiástico de la Reconquista española. La conversión de mezquitas en catedrales”, en *Mélanges offerts a Jean Dauviller*, Toulouse, 1970, pp. 595-604.

ORTEGA CANTERO, Nicolás (1985): “La Institución Libre de Enseñanza y el entendimiento del paisaje”, *Primeras Jornadas de Antropología de Madrid, Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 6 (1986), pp. 81-98.

IDEM (2002): “Los viajeros románticos extranjeros y el descubrimiento del paisaje de España”, *Revista de D. y Tradiciones Populares*, vol. LVII, 2 (2002), pp. 225-244.

IDEM (2010): *Lenguajes y visiones del paisaje y del territorio*, Madrid, 2010.

IDEM (2010): “El lugar del paisaje en la geografía moderna”, *Estudios geográficos*, vol. LXXI, nº 269 (2010), pp. 367-393.

IDEM (2013): “Los valores del paisaje: la Sierra de Guadarrama en el horizonte de Francisco GINER y la ILE”, *Institución Libre de Enseñanza y Francisco GINER DE LOS RÍOS*, vol. 2, Madrid, 2013, pp. 673-711.

OTTO, C. (2000): “Lat. *Lucus, nemus* ‘bois sacré’ et les deux formes de sacralité chez les Latins”, *Latomus*, 1 (2000), pp. 3-7.



OVIDIO, Publio: *Metamorfosis. Trad. y notas de J. C. FERNÁNDEZ y J. CANTÓ*, Madrid, 2012.

- *Paisaje vivido, paisaje estudiado. Miradas complementarias desde el cine, la literatura, el arte y la ciencia*, Córdoba-Sevilla, 2008.

PAKENHAM, Thomas (2002): *Árboles excepcionales del mundo*, Barcelona, 2008, Ed. Blume.

PALACIOS PALOMAR, César Javier y J. Ignacio REDONDO (1997 y 1998): *Guía de los árboles singulares de España*, Barcelona, 2005.

PANCORBO, Luis (2011): *Los dioses increíbles*, Madrid. Ed. Siglo XXI.

PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (2000) *et alii*: *La Chasse du Moyen Age. Société, Traités, Simboles*, Silmel, 2000.

PASTOR MUÑOZ, M. [auricio] (1981): “El culto al dios Silvano en Hispania. Innovación o sincretismo”, *Memorias de Historia Antigua*, V, Oviedo, 1981, pp. 103-114.

PATIÑO, Victor Manuel: *Bibliografía etnobotánica parcial, comentada, de Colombia y los países vecinos*, Bogotá, 1989, Ed. Kelly.

IDEM: *La flora en la poesía. Antología*, Cali, Colombia, 1976.

PEDROSA, José Manuel (2000): *Entre la magia y la religión*, Guipúzcoa, 2000.

IDEM (2007): “Religión, magia, superstición: las políticas de la religiosidad”, en Marcos RUBIO, E. *et alii*: *Creencias y supersticiones populares en la provincia de Burgos*, Burgos, 2007, pp.

PÉREZ SOBA DÍEZ DEL CORRAL, I. y PICOS MARTÍN, J. (2000): “Antecedentes de la protección legal de los árboles en España”, *Montes*, 60 (2000), pp. 72-80.

PERLIN, John, V. M. G. GONZÁLEZ DE LINARES y José SANTAMARTA (1999): *Historia de los bosques. Los bosques en España. Los bosques en el mundo*, Madrid, 1999.

PERROT, Nell: “Les representations de l’Arbre Sacré sur les Monuments de Mesopotamie et d’Elam (avec 32 planches)”, *Babyloniaca*, Paris, 17 (1937). pp. 143 +32 planches.

PHILPOT, J. H. (1897): *Sacred Tree in Religion and Myth*, London, New York, 1897, Macmilland.

PICHÓN, René (2001): “Historia social de una montaña romana: el Aventino”, en IDEM: *La leyenda de Hércules en Roma y otros estudios de religión romana*, pp. 87-94. Madrid, 2001.

PINKER, Steve (1997): *Cómo funciona la mente*, Madrid, 2012.

- PIVERT DE SENANCOUR, Étienne (1804): *Obermann*, Oviedo, 2010, Ed. KRK.
- PLINIO EL VIEJO: *Historia natural. Libros XII-XVI. Trad. y notas de F. MANZANERO CANO et alii*, Madrid, 2011, Ed. Gredos.
- PONZ, Antonio (1772): *Viage de España. Tomo IX. Sevilla*, “Prólogo”, Madrid, MDCCLXXXVI, 2ª ed., facs. 1972.
- PORTELA FILGUEIRAS, M<sup>a</sup>. Isabel (1982): “Los dioses lares en la Hispania Romana”, *Inst. Esp. de Arq., CSIC*, pp. 153-180.
- PORTER, Carmen (2005): *La Iglesia y sus demonios*, Madrid, 2005.
- Proyecto de desarrollo de Four Worlds* (1984): *El árbol sagrado*, Lotux Press (2003), USA.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (2003): “La Biblia como ideología nacionalista de un pueblo”, en FINKELSTEIN, I.: *La Biblia desenterrada*, ed. 2011, pp. IX-XXIII.
- IDEM (2011): *Crítica antropológica de la religión*, Madrid, 2011.
- PUERTO, Javier (2003): *La leyenda verde. Naturaleza, sanidad y ciencia en la Corte de Felipe II (1527-1598)*, Salamanca, 2003.
- PUIG GALL, Jacques (2005): “Daimon et les mots de la même famille dans les *Antiquités romaines* de Denys d’Halicarnasse”, *Latome*, 64, 3 (2005), pp. 626-630.
- PULIDO, F. et alii (2007): *Los bosques de Extremadura. Evolución, ecología y conservación*. Badajoz, 2007, Junta de Extremadura.
- QUAMMEN, David y Michael NICHOLS: “Los árboles más grandes del mundo”, *National Geographic. España*, 2012, diciembre, pp. 1-13 y poster.
- QUISERA PÉREZ, José Antonio (1987): “El tema mítico de las apariciones de imágenes en La Rioja”, *Revista de Folklore*, nº 84, tomo 07b (1987), pp. 190-194.
- RAMÓN Y FERNÁNDEZ-OXEA, José: “Ramos profesionales y de mayordomos”, *Rev. de D. y Trad. Pop.*, XVII (1968), pp. 93-125.
- RANZ YUBERO, J. A. y J. R. LÓPEZ DE LOS MOZOS (1999): “Hagionimia de Guadalajara. Repertorio mariano”, *Revista de Folklore*, 219 (1999), pp. 102-108.
- RECLUS, Elíseo: *La Montaña. Prólogo de Pedro KROPOTKINE. Trad. de A. López Rodríguez*, Valencia, s.f., c. 1930.
- RIERA FONT, Antoni (2011) i Aina M. RIPOLL PENALVA: “Turismo y espacios naturales protegidos. En busca del beneficio recíproco”, *Papeles de Economía Española*, nº 128 (2011), pp. 188-200.

RIESCO ÁLVAREZ, Hipólito-Benjamín (1993): *Elementos míticos y arbóreos en la religión romana*, Zamora, 1993.

RIGUEIRO RODRÍGUEZ, Antonio (2005): “Árboles singulares: una propuesta de conservación”, *Recursos Rurais* (2005). *Serie Cursos* 2: 73-80. IBADER.

RÍO, Martín del (1590): *La Magia demoníaca*. Trad. y ed. de J. Moya. *Preliminar de Julio Caro Baroja*, Madrid, 1991. Ed. Hiperión.

ROCRAY, Pierre-Émile (1997): “La Symbolique des arbres”, *Société de l’arbre de Québec*, 1997, 7 pp., *Internet*.

RODRIGUES MOURINHO, Antonio (1993): *Figuras rituais do Solstício de Inverno na Terra de Miranda*, Miranda do Douro, 1993.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coord.): “Imágenes, romerías, santuarios”, en *Religión y cultura*, vol. 2, Sevilla, 1999, pp. 13 a 172.

RODRÍGUEZ COLMENERO, Antonio y Antonio LOURENÇO FONTES (1980): “El culto a los montes entre los Galaico-Romanos”, *Actas de Seminario de Arqueología... do Noroeste peninsular*, 3 (1980), pp. 21-35.

RODRÍGUEZ, Pepe (1997): *Mitos y ritos de la Navidad. Origen y significado de las celebraciones navideñas*, Barcelona, 1997.

ROGER, Alain (1997): *Breve tratado del paisaje*, Madrid, 2007.

- *Roma. Naturaleza e Ideal. Paisajes 1600-1650. Catálogo de la Exposición...*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2011.

ROMÁN PUNZÓN, Julio M. (2007): “Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, José y Mar MARCOS (eds.): *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, U.C., *Anejos de la revista Ilu*, 18 (2007), pp. 169-195.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1761): *La nueva Eloísa*. Ed. de Lydia VÁZQUEZ, Madrid, 2013, Ed. Cátedra.

ROUX, Georges (1987): *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*, Madrid, 1998, 3ª ed., Akal.

ROUX, Jean Paul (1966): *Faune et flora sacrées dans les sociétés Altaïques*, Paris, 1966.

ROUX, Jean-Paul (1999): *Montagnes sacrées. Montagnes mythiques*, Paris, 1999, Fayard.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1629): *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, (Madrid, 1892), Barcelona, 2007.

RUIZ DE LA TORRE, Juan (2006): *Flora mayor*, Madrid, 2006.

IDEM (2008): “El tejo en España”, *10 años de estudio sobre Taxus Baccata (tejo) y la Sierra de Tejeda*, Málaga, 2009, pp. 280-293.

SABIUDE, Jean-Luc *et alii* (2005): *Etudes d'Antiquités Africaines. Deux de cultes, aires votives, temples, egloges, marquées. IX<sup>a</sup> Colloques international sur l'histoire et l'archéologie du l'Afrique du Nord, Tripoli, 19-25 février 2005*; Paris, 2008.

SACKS, Oliver (2002): *Hallucinations*, Oxford, UK, 2012. Picador.

SAGAN, Carl (1977): *Los dragones del Edén, La singular historia de la evolución del cerebro humano*, Barcelona, 1993.

IDEM (1995): *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*, Barcelona, 1997.

SAINTYVES, Pierre (1907): *Les saints successeurs des dieux. Essais de mythologie chrétienne*, Paris, 1907.

SAMIVEZ (1973): *Hommes, cimes et dieux. Les grandes mythologies de l'attitude et la légende dorée del montagnes a travess le monde*, Paris, 1984, Ed. Arthaud.

SAMPEDRO, Javier (2013): “¿Y si la ciencia no es eso que tu crees?”, *El País* (12.12.13), pp. 34-35.

SÁNCHEZ DE LORA, J. L.: “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en BUXÓ I REY, M<sup>a</sup>. Jesús *et alii*: *La religiosidad popular, vol. II*, 2003, pp. 125-145.

SÁNCHEZ, Alejandro *et alii*: *Cánticos navideños del ramo y aguinaldos en la Liébana*, Santander, 1999.

SANTAMARINA CAMPOS, Beatriz (2009): “De Parques y Naturaleza. Enunciados, cimientos y dispositivos”, *Revista de D. y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, n<sup>o</sup> 1 (2009), pp. 297-244.

SANTAYANA, George (1923): *Escepticismo y fe animal*, B. Aires, 2011.

IDEM (1935): *El último puritano*, Buenos Aires, 1945.

SANZ SERRANO, R. M. (1991): *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*, Madrid, 1991, Akal.

SANZ SERRANO, Rosa (2003): *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. Madrid, *Anejos de la revista Gerión* (2003), VII, UCM.

IDEM (2009): *Historia de los Godos. Una epopeya histórica. De Escandinavia a Toledo*, Madrid, 2009, La Esfera.

SANZ SERRANO, Rosa (2009): “*Hispania*, el Imperio y los bárbaros. Aspectos generales de una investigación interdisciplinaria”, *Mainake*, XXXI (2009), pp. 257-264.

SAYAS, Juan José (1994): “La religiosidad de los pueblos de ambas vertientes de los Pirineos”, en BLÁZQUEZ, José María *et alii*: *Historia de las religiones de la Europa Antigua*, Madrid, 1984, pp. 401-420.

SCHOKMAN, Randy (2013): “Por qué revistas como *Nature* hacen daño a la ciencia”, *El País* (12.12.13), pp. 34-34.

SCHILLER, Ariel *et alii* (2004): *El concepto de pueblo elegido. Análisis comparativo filosófico histórico y teológico del concepto de ‘elección’ en varios pueblos y civilizaciones y en sus literaturas fundacionales*, Granada, 2004. Ed. Santa Rita.

SCHMITT, Jean-Claude (2003): “Religión, folclore y sociedad en el Occidente Medieval”, en LESTER, K. Little y Bárbara H. ROSENWEIN (eds.): *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, pp. 571-588.

SCHMITT, Pantel (1985): “Le bois sacré”, *Caesarodunum*, 21 (1985), pp. 110-114.

SCHNEIDER, Nikolaus (1956): “La religión de los sumerios y acadios”, en KONIG, Franz: *Cristo y las religiones de la Tierra. Manual de Historia de la Religión*, II, 2ª ed., Madrid, 1968.

SEGURA MUNGUÍA, Santiago (2005): *Los jardines en la Antigüedad. Ed. a cargo de Javier TORRES RIPA*, Bilbao, 2006, Deusto.

SERNA, Jacinto de la (1656): *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, (Madrid, 1892), Barcelona, 2008.

SHERMER, Michael (1997): *¿Por qué creemos en cosas raras?: Pseudociencia, superstición y otras confusiones de nuestro tiempo*, Barcelona, 2008, Ed. Alba.

IDEM (2011): *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies - How we Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*, New York, 2011, Times Books.

SHIAN, Bhajju *et alii* ( ): *La vida nocturna de los árboles*, Pontevedra, 2010.

SHYAM, El Hadji (c. 2011): “Árboles, bosques, creencias y religiones en el África saheliana occidental”, 1 p., FAO, Roma, *Internet*.

SIERRA VIGIL, José Miguel (2011): *La culta y simpática fiesta. La Fiesta del Árbol en la Política Forestal y la Historia de España*, Madrid, 2011.

SNELLING, John (1983): *The Sacred Mountain. The Complete Guide to Tibet's Mount Keilees*, London, 1990.

SOLANA, Ezequiel (1915): *La Fiesta del Árbol; su organización y modo de celebrarla. Discursos, poesías e himnos, para darle realce y esplendor*, 5ª ed., Madrid, 1927.

STURLUSON, Snorri: *Textos mitológicos de las Eddas*. Ed. y trad. de Enrique BERNÁRDEZ, Madrid, 1987,

TABOADA, Jesús (1957): "El culto a los árboles en Galicia", en TABOADA CHIVITE Xesús: *Ritos y creencias gallegas*, Coruña, 1982, pp. 81-89.

TABOADA CHIVITE, Jesús (1948): "O Tizón de Nadal", en IDEM: *Ritos galegos de Nadal*, Santiago de C., 1992, pp. 7-8.

IDEM (1965): "La Navidad galega y su ritualidad". Repr. en IDEM: *Ritos y creencias*, 1982, pp. 130-138.

TAMBIH, Stanley Jeyaraja (1990): *Magic, science, religión, and the scope of rationality*, Cambridge Univ. Press, 1993.

TAUSIET, María (2007): *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, 2007.

TEJA, Ramón (2007): "De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la *incubatio* en el templo de Isis en Menute (Alejandría)", *Ilu*, XVIII (2007), pp. 99-114.

IDEM (2008): "La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio cristiano", *Tolerancia, e intolerancia religiosa en el Mediterráneo Antiguo, temas y problemas = Bandue*, 2 (2008), Madrid, pp. 73-100.

TEJA, Ramón (coord.): *Profecía, magia y adivinanzas en las religiones antiguas*, Salamanca, 2001.

TEOFRASTO (s. IV a.e.c.): *Historia de las plantas*, Intr., trad. y notas por José María Díaz-Regañón López, Madrid, 1988, Ed. Gredos.

TERÁN, Manuel de (1947): "Vaqueros y cabañas en los Montes de Pas", *Estudios geográficos*, 8:28 (1947), pp. 493-543.

TOMÉ, Pedro: "Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura", *Revista de D. y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº 1 (2009), pp. 7-22.

TOMPKINS, Peter y Christopher BIRD (1974): *La vida secreta de las plantas*, México, 1979.

TURCHI, N.: "Magia", en *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, tomo XXI, pp. 893-896, Roma, 1934.

TYLOR, Edward Burnett (1878): *Cultura primitiva, t. I. Los orígenes de la cultura*, Madrid, 1977, y *t. II. La religión en la cultura primitiva*, Madrid, 1981. Traducción del inglés y de los textos latinos a cargo de Marcial Suárez.

VALDÉS PELÁEZ, Luis (2011) y Eduardo A. DEL VALLE TUERO: “Situación y perspectivas del turismo rural en España. Estrategias de actuación”, *Papeles de Economía Española*, nº 128 (2011), pp. 201-220.

VALDIVIESO ARCE, Jaime L. (2001): “Árboles míticos en la provincia de Burgos”, *Revista de Folklore*, 253 (2001), pp. 5-9.

VALERY, Paul (1923): *Mi Fausto. Diálogo del árbol. Trad. de José Luis Arantegui*, Madrid, 2003. Antonio Machado. Libros.

VALVEROA ÁLVAREZ, J.: “Ramos procesionales en los Valles de Tielas y de Cambas”, *Rev. Dial. y Trad. Pop.*, XX (1964).

VÁZQUEZ HOYS, A. M<sup>a</sup>. (1991): “Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H<sup>a</sup> Antigua*, t. IV, 1991, pp. 107-132.

IDEM (c. 2011): “Asherah”, 30 pp. Publicaciones UNED. *Vid. Internet*.

VICENS VIVES, Jaime *et alii*: *Manual de historia económica de España*, Barcelona, 1967, 5<sup>a</sup> ed.

VIENNOT, Odette (1954): *Le culte a l'arbre dans l'Inde ancienne. Textes et monuments brahmaniques et boudhistes*, Paris, 1954, P.U.F.

VILLAFANE, Juan de: *La limosnera de Dios: relación histórica de la vida y virtudes de [...] Doña Magdalena de Ulloa [...]*, Salamanca, 1723.

VILLEGAS, Francisco F.: *La Cartuja del Paular*, Madrid, 1915.

VIOLANT I SIMORRA, R. (1948): *El llibre de Nadal. Costums, creencies, significat i orígens*, Barcelona, 1981.

VIOLANT I SIMORRA, Ramón (1949): *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura que desaparece*, Barcelona, 1997. Ed. Altafulla.

VIZUETE MENDOZA, José Carlos (2009): “Flora y religiosidad popular: Las advocaciones marianas en España”, en *Cuadernos de la Sociedad Española de Ciencias Forestales*, 30 (2009), pp. 123-136.

IDEM (2010): “Flora y religiosidad popular: advocaciones vegetales de los crucificados en España y América”, *Internet*, pp. 1053-1069.

VON SPEE, Friedrich (1631): *I procesi contro le streghe (Caucio Criminalis)*, A cura di Anna Foa, Roma, 1986, 2<sup>a</sup> ed., 2004.

VRIES, J.: *La religion des celtes*, Paris, 1975.

VV.AA. (1989): *Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International organisé par le centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (V<sup>e</sup> section) Naples*, 23-25 Novembre 1989, Naples, 1993.

VV.AA. (2008): *La Montaña. Ecoguía para descubrir la naturaleza*, Madrid, 2003, Ed. H. Blume. CAZANOVE, Oliver de et John SHEID. Preface de.

VYSE, Stuart (1997): *Believing in Magic. The Psychology of Superstition*, Oxford U. P., 1997.

WEHNER, Kristin (2001): "Sakaki: Sacred Tree of Shinto", 2 pp., *Internet*.

WHITE, K. D. (1954): "The Sacred Grove", *Greece & Rome*, 1/3 (1954), pp. 112-127.

WILHELM, Richard (1926): *Confucio*, Madrid, 1992, 3<sup>a</sup> reimpr.

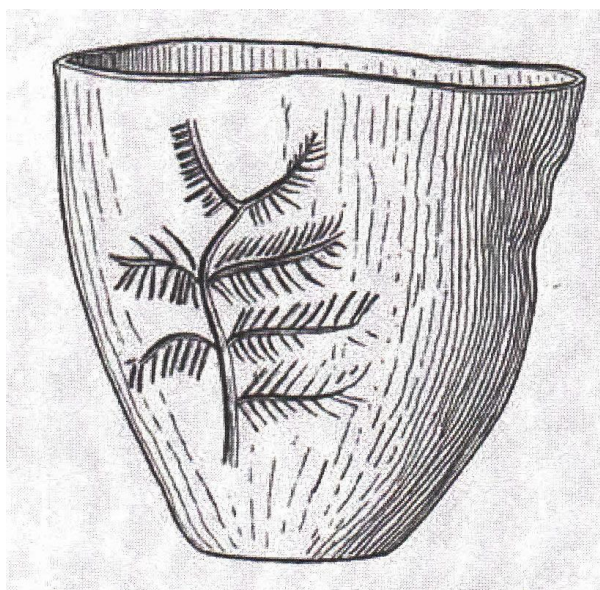
WILKS, J. H. (1972): *Trees of the Brithish Isles in History and Legend*, London, 1972.

WRIGHT, Ronald: *Continentes robados. América vista por los indios desde 1492*, Madrid, 1994. Ed. Anaya.

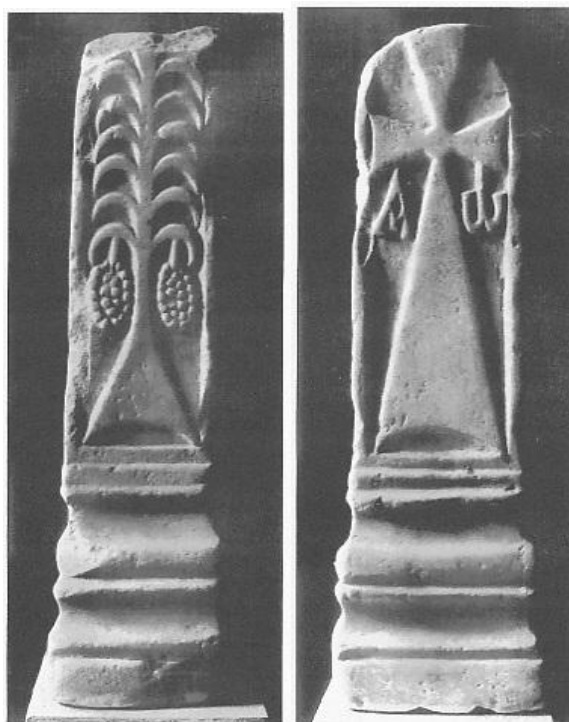
XIFRA I RIERA, N.: SAN GREGORI EL GRAN: *Diàlegs*, vol. I. Trad. de., Barcelona, 1989.



## IDEOGRAMAS ARBÓREOS



Portada. Cista en vaso fechada a finales de la Edad del Cobre o comienzo de la del Bronce, de 28 cm de altura, encontrada en la Cueva de la Pileta, Málaga. Procede de una tumba de los alrededores de Macroon (Irlanda). Cfr.: BREUIL, L'Abbé Henri: *Peintures rupestres schematiques de la Peninsule Ibérique*, t. II, p. 40. Imprimerie de Lagny, 1933.



Superposición de símbolos. Anverso y reverso de un pie de altar, procedente de Quintanilla de las Viñas (s. VII), conservado en el M.A.P. de Burgos. ANDRÉS ORDAX, Salvador y J. A. ABÁSULO ÁLVAREZ (1980): *La ermita de Santa María [...]*, lám. 32.



El Árbol de la Vida (Árbol de la Cruz). Grabado de 1512. Publicado por J. M. GÓMEZ-TABANERA, en FRANKOWSKI, Eugeniusz (1989): *Estelas discoideas en la Península Ibérica*, 2, Madrid, 1989, p. 248.

¿AVANCE O RETROCESO?